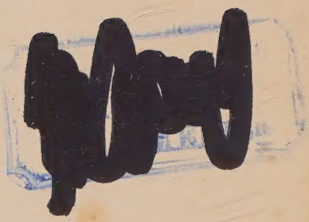

La

Foi Catholique

PAR

H. LESÊTRE

Curé de Saint-Etienne-du-Mont

QUINZIÈME ÉDITION

PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1911

Tous droits réservés

DÉPÔT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché*

Nihil Obstat.

Parisiis, die 6ª Augusti 1908.

F. Monier,
p. s. s.

Imprimatur.

Parisiis, die 17ª Augusti 1908.

† Leo Adolphus,
Arch. Parisiensis.

AVANT-PROPOS

Après tant d'autres livres consacrés à l'exposition de la foi catholique, et dont plusieurs sont excellents, en voici un nouveau. Il n'y en aura jamais trop; car la religion aurait peu à craindre des pires hostilités, si celles-ci ne trouvaient une alliée docile dans l'ignorance du grand nombre.

Pascal a écrit : « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie[1]. » Le mépris empêche de l'étudier, la haine excite à la combattre, la peur explique ce mépris et cette haine, et elle s'abrite elle-même dans l'ignorance volontaire, comme dans une forteresse que ni Dieu, ni l'Eglise ne sauraient forcer.

Cette attitude est indigne d'une âme intelligente, loyale et prudente. La religion affirme que l'intérêt primordial de chacun est ici en jeu. Il vaudrait au moins la peine d'y regarder de près. Il ne suffit pas, en effet, de vouloir ignorer les choses pour les empêcher d'être. Un esprit avisé, avant d'écarter une doctrine comme celle de l'Eglise catholique, commencera donc par la connaître, et, pour la connaître, s'il a jugé à propos de lire ceux qui la combattent, il ne manquera pas de se

1. *Pensées*, édit. Gazier, p. 397.

renseigner auprès de ceux qui l'exposent et la défendent. A défaut de cette étude, son jugement sera celui d'un homme partial et mal informé.

A quelques-unes de ces âmes qui ne veulent juger qu'en connaissance de cause, ce livre pourra peut-être offrir quelque utilité.

Bien que toutes les vérités de la religion catholique forment un tout indivisible et se compénètrent mutuellement, elles sont ici proposées dans un certain ordre logique, au moins par rapport à l'âme qui en reçoit communication.

Avant tout, il faut savoir ce que la *raison* est capable de connaître par elle-même et ce qu'elle souhaiterait recevoir de Dieu pour suppléer à sa propre insuffisance. L'Eglise, qui défend elle-même les droits de la raison comme la condition indispensable de toute recherche religieuse, apporte ses solutions et en prouve la légitimité. Il y a eu une *révélation* divine, par laquelle un Dieu infiniment bon a daigné satisfaire, et au delà, à tous les désirs de l'homme. Le témoin qui se porte garant de cette révélation, c'est l'Eglise, société religieuse dont la parole ne peut manquer d'attirer l'attention de toute âme qui cherche Dieu. Car, comme l'a encore écrit Pascal, « il est impossible que ceux qui aiment Dieu de tout leur cœur méconnaissent l'Eglise, tant elle est évidente », comme « il est impossible que ceux qui n'aiment pas Dieu soient convaincus de l'Eglise[1] ».

A cette révélation, l'âme adhère toute entière par la *foi*, qui ne se détermine pas sur l'intelligibilité des choses en elles-mêmes, mais uniquement sur

1. *Pensées*, p. 420.

l'autorité de Dieu qui a parlé et qui aide à croire à sa parole.

Un Dieu sage n'a pu se désintéresser du sort de la vérité révélée par lui aux hommes ; il a constitué l'*Eglise gardienne de la révélation*. C'est donc à cette dernière que s'adressent ceux qui veulent connaître authentiquement ce que Dieu a daigné faire savoir à l'humanité.

Il y a un double *dépôt de la révélation*, la Sainte Ecriture et la tradition, d'où se tirent toutes les vérités dont les âmes chrétiennes sont appelées à prendre progressivement possession. L'*Eglise enseignante* a été chargée par Jésus-Christ de garder, de transmettre et d'interpréter infailliblement ces vérités.

Ainsi renseignée sur l'existence de la révélation et sur les moyens ménagés par Dieu pour en faire arriver sûrement la connaissance aux hommes, l'âme chrétienne entre dans le détail des vérités qui la constituent.

C'est tout d'abord le mystère de la *Sainte Trinité* ou du Dieu en trois personnes, qui est à la base de toute la religion révélée et en commande tout le symbole. Ce Dieu a appelé à l'existence les *créatures*, spécialement les anges, dont une partie sont déchus de leur état primitif, et l'homme qui, à son tour, a péché et s'est vu retirer à lui-même et à sa descendance les dons surnaturels dont Dieu l'avait comblé.

Dieu ne s'est pas résigné au malheur de sa créature humaine. Pour la *préparation de la rédemption*, il s'est choisi un peuple spécial, qu'il a chargé de conserver la croyance au Dieu unique, et auquel il a envoyé des prophètes pour annoncer et décrire

à l'avance le Rédempteur. Au moment marqué, celui-ci est venu. C'était le Fils même de Dieu, fait homme par l'*incarnation*, en unissant une nature humaine à sa nature et à sa personne divines. Par sa mort sur la croix, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, a assuré la *rédemption* des hommes, leur a mérité la vie surnaturelle et leur a ouvert les portes de la vie éternelle.

Cette restauration n'a été possible que grâce à la *divinité de Jésus-Christ*. La réalité de la divinité du Rédempteur se prouve solidement par l'affirmation de Jésus-Christ lui-même. Son affirmation est appuyée par des preuves irrécusables : les prophéties accomplies, les miracles opérés, la résurrection, la foi des apôtres et des martyrs, le témoignage de l'Eglise, dont l'existence suppose un fondateur divin.

Pour venir au monde dans une nature humaine, le Fils de Dieu a pris une mère, la *Vierge Marie*, que sa maternité divine, sa virginité et sa sainteté mettent hors de pair parmi toutes les créatures.

L'Eglise, qui s'était d'abord présentée à nous comme une société de fait, va nous apparaître maintenant comme une société divine, ayant Jésus-Christ pour auteur. La *constitution de l'Église*, qui est à la fois corps et âme, comporte des pasteurs et des fidèles qui, par leur sort actuel en cette vie ou en l'autre, font qu'elle est à la fois militante, souffrante et triomphante. On distingue la *vraie Église* d'avec les institutions purement humaines à son unité, sa sainteté, sa catholicité et son apostolicité.

La religion catholique n'enseigne pas seulement des vérités ; elle impose aussi des devoirs, dont l'ensemble forme la *morale catholique*, à laquelle on ne peut contrevenir sans commettre le péché.

Dieu ne s'est pas contenté de parler extérieurement pour le bien de l'homme. Il agit intérieurement sur les âmes, en leur communiquant la *vie surnaturelle*, qui est une participation à sa vie divine elle-même. Comme cette vie dépasse toutes les puissances de la nature, Dieu vient au secours de l'âme par la *grâce actuelle*, qui aide à accomplir tous les actes se rapportant à la vie surnaturelle. L'homme appelle cette grâce par la *prière*, qui est en même temps un hommage rendu à Dieu.

Sept rites sacrés, les *sacrements*, ont été institués par Jésus-Christ en vue de la vie surnaturelle. Le *baptême* la fait naître, la *confirmation* l'affermit, L'Eucharistie la nourrit de Jésus-Christ lui-même, dont la *présence réelle* produite par le *sacrifice* de la messe, passe dans l'âme chrétienne par la *communion*. La *pénitence* restitue cette vie, quand elle a été perdue par le péché. L'*extrême-onction* lui vient en aide dans la maladie grave, l'*ordre* donne aux ministres sacrés le pouvoir de la transmettre aux autres, et enfin le *mariage* met les époux chrétiens à même d'en profiter.

A raison de sa majesté infinie et des bienfaits dont il comble ses créatures, Dieu a droit aux hommages des hommes; l'Eglise les lui rend par le *culte divin*.

Ce monde n'est pour le chrétien qu'un lieu d'épreuve, où il doit mériter d'être admis un jour au bonheur éternel. Il ne faut donc pas s'étonner d'y rencontrer le mal sous toutes ses formes, et, malgré les difficultés qui se présentent à son esprit, le chrétien croit à l'infinie bonté de la *Providence*.

A son tour, il doit entrer dans l'*autre vie* par la porte de la mort. Là l'attendent les jugements de

Dieu et plus tard la résurrection. Au purgatoire se paieront les dettes contractées envers la justice divine, et tout se terminera par l'*éternité* de malheur ou de bonheur, selon les mérites de chacun.

Telle est la suite des questions traitées dans cette exposition de la foi catholique. Les Pères de l'Eglise et les théologiens les ont étudiées dans le plus grand détail. Ici, il fallait être succinct. Aussi la formule des vérités à croire a-t-elle été empruntée presque continuellement aux définitions mêmes de l'Eglise. Les Pères ont dit d'excellentes choses et l'on a le plus grand profit à les lire. Dans ses conciles et dans les définitions de ses papes, l'Eglise leur a emprunté ce qu'ils avaient de meilleur, en laissant de côté les spéculations trop personnelles et les formules moins heureuses qui ne pouvaient entrer dans son enseignement officiel. Ce sont donc les papes et les conciles qui parlent ici pour exposer la foi catholique.

Leur voix méritait d'avoir un écho plus fidèle et plus vivant[1] mais il sera loisible au lecteur de suppléer aux imperfections de ce travail, en approfondissant lui-même, par ses méditations, les vérités qu'il contient, en cherchant à saisir leur merveilleuse harmonie et en priant le « Père des lumières » de lui donner l'intelligence d'une révélation qui vient de lui.

1. Les textes empruntés aux papes et aux conciles ne sont pas tous revêtus du caractère de l'infaillibilité. Les conditions dans lesquelles s'exerce ce privilège sont d'ailleurs quelquefois malaisées à constater; en certains cas, les théologiens ne s'accordent pas dans le jugement qu'ils portent sur la valeur d'un texte. Pratiquement, l'enseignement officiel de l'Eglise va au delà des définitions proprement dites; il a son expression fidèle dans les chapitres des conciles et dans les discours solennels des papes.

LA FOI CATHOLIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA RAISON

Pouvoir de la raison. — Vérités qu'elle démontre. — Limites de son pouvoir. — Désir et possibilité d'une intervention divine.

L'homme se sait composé de deux éléments très distincts : le corps, par lequel il tient à cet univers qui l'environne, et l'âme, principe supérieur qui lui permet de faire ce qui est impossible aux êtres purement corporels, à savoir : comprendre et raisonner, vouloir librement, avoir conscience de soi et de ses actes.

1. — Pouvoir de la Raison

La *raison* est en lui une noble faculté, qui le distingue essentiellement même des animaux les plus parfaits. Mais elle a ses limites et ses défaillances. Elle peut donc se tromper sur sa propre puissance et prétendre, tantôt qu'elle est capable de tout dans l'ordre de la connaissance, tantôt qu'elle ne peut par elle-même connaître sûrement aucune vérité. Le

simple bon sens et l'expérience opposent un démenti formel à la première prétention. La raison qui s'exalte à ce point est radicalement incapable de démontrer qu'en dehors du domaine qu'elle atteint, il n'existe ni être, ni vérité, ni action, et que, même dans son propre domaine, elle possède de toutes choses une connaissance parfaite, universelle et définitive.

Parmi ceux qui lui dénient le pouvoir d'acquérir, par ses propres moyens, la certitude d'aucune vérité, les uns sont des sceptiques, dont l'intelligence maladive n'a pas la force de prendre possession du vrai; les autres, au contraire, sont des croyants, qui pensent honorer leur foi en faisant d'elle l'unique base de la certitude. L'Eglise catholique a toujours réprouvé ces deux excès, qui dépouillent également la raison de son droit légitime et nécessaire. Voici sa pensée sur ce sujet : « La vraie et saine philosophie occupe une place d'honneur, puisqu'il appartient à cette philosophie de chercher avec soin la vérité. Sans doute, la raison humaine a été obscurcie par le péché du premier homme, mais elle n'a nullement été éteinte : la philosophie doit travailler sagement à la cultiver, à l'éclairer, à saisir l'objet de sa connaissance et de multiples vérités, à les bien comprendre, à les mettre en relief. Parmi ces vérités, il en est beaucoup, comme l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs, que la foi elle aussi propose à la croyance : à la philosophie de les démontrer par des arguments tirés de ses propres principes, de les venger, de les défendre. Elle contribuera ainsi à ce que ces vérités soient gardées par la foi avec plus d'intelligence, et même à ce que les vérités plus mystérieuses, que la foi seule peut d'abord atteindre

dre, soient comprises de quelque manière par la raison[1]. »

Ainsi l'homme a une raison capable d'arriver avec *certitude*, par ses propres moyens, à la possession de la vérité. Cette vérité est à sa portée, quand il la demande à l'observation de sa propre personnalité et à l'étude de la nature qui l'entoure. Sa raison ne se borne pas à la connaissance des effets visibles; elle remonte efficacement jusqu'aux causes invisibles et trouve les lois suivant lesquelles ces causes exercent leur action. Elle a même la puissance de se mouvoir dans le domaine des idées, d'y saisir la relation qui unit les unes aux autres et de s'élever ainsi de plus en plus haut, jusqu'à ce qu'elle ait reconnu la cause la plus universelle et la plus efficace de toutes.

2. — Vérité que la Raison démontre

Cette cause suprême, c'est *Dieu*. La raison le trouve, la raison démontre son existence, et c'est là ce qu'il y a à la fois de plus élémentaire et de plus sublime dans son exercice. « Les Saintes Ecritures et la tradition des saints Pères montrent que l'existence de Dieu et beaucoup d'autres vérités sont connues, grâce à la lumière naturelle de la raison, même par ceux qui n'ont pas reçu la foi[2]. » Et non

1. Pie IX, *à l'Archevêque de Munich*, 1862; Denzinger, 1526. — H. Denzinger a publié à Wurtzbourg un recueil intitulé : *Enchiridion symbolorum et definitionum*, « Manuel des symboles et des définitions sur les choses de la foi et des mœurs, émanant des conciles œcuméniques et des souverains Pontifes ». Ce recueil comprend donc les documents officiels sur lesquels repose la foi catholique. Il y sera souvent renvoyé, avec indication du numéro.

2. Pie IX, Denzinger, 1527.

seulement la raison peut connaître, mais encore « elle peut prouver avec certitude l'existence de Dieu[1] ».

Par le spectacle de l'univers, l'homme aurait toujours dû être à même de reconnaître Dieu. Un siècle et demi avant la venue de Jésus-Christ, un écrivain sacré avait le droit de déclarer « naturellement insensés tous les hommes qui ont ignoré Dieu et qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de Celui qui est, ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier... Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie celui qui en est le créateur[2] ». Plus tard, saint Paul rappelait aux habitants de Lystres que jamais Dieu « n'a cessé de se rendre témoignage à lui-même, faisant du bien, dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables, nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie[3] ». Il invitait les Athéniens à « le chercher et le trouver comme à tâtons, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous[4] ». Aux philosophes de Rome, il reprochait d'avoir méconnu le Dieu qu'ils avaient trouvé par la force de leur raison. « Car ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces[5]. »

Pour découvrir Dieu, l'homme n'a donc qu'à ouvrir

1. Grégoire XVI, Denzinger, 1488.
2. Sagesse, XIII, 1, 5.
3. Actes, XIV, 16.
4. Actes, XVII, 27.
5. Romains, I, 20, 21.

les yeux sur cet univers. Il y voit des êtres changeants qui n'ont pu se donner l'existence à eux-mêmes, des êtres naturellement inertes qui ont dû recevoir le mouvement d'un autre, des êtres purement matériels, tous adaptés à une fin et évoluant ensemble avec une harmonie qui suppose une intelligence supérieure. On regarde comme un génie celui qui trouve l'un des secrets de la nature ou formule heureusement quelqu'une des lois auxquelles les êtres matériels obéissent. Serait-il donc raisonnable d'admettre que, si tant d'intelligence s'affirme dans ces simples découvertes, il n'en a fallu aucune pour présider à l'établissement de lois si compliquées et si harmonieuses et pour leur soumettre des mondes innombrables d'êtres de toutes les formes et de toutes les grandeurs?

Les générations humaines ne s'y sont point trompées. Partout et toujours, elles ont cru à l'existence et à l'action d'une divinité supérieure à tous les autres êtres. Souvent, sans doute, elles se sont grossièrement égarées dans leurs idées sur la nature de cette divinité; mais ces erreurs sur la nature de Dieu ne préjudicient en rien à la force de l'affirmation générale qui porte sur son existence. S'il se rencontre quelques intelligences pour nier cette existence elle-même, on convient que leur négation trahit chez elles un état anormal beaucoup plus sûrement qu'elle n'infirme le témoignage de l'unanimité morale du genre humain. Les anomalies qu'on se plaît à signaler dans la nature et que, non sans présomption, on déclare irréductibles, ne concluraient sérieusement contre l'existence ou la sagesse de son Auteur, que si la raison humaine avait réussi à pénétrer tous les secrets du monde, de manière à porter

un jugement compétent sur son agencement et sur son gouvernement. Or elle n'en est pas encore là.

Lorsqu'il détourne les yeux du monde extérieur pour les arrêter sur cet autre monde, qui est lui-même, l'homme constate que Dieu s'y rend un nouveau et puissant témoignage. Dans ce sanctuaire intime qui s'appelle la conscience, la raison entend une voix qui ne vient pas d'elle, qui ne dépend pas d'elle et dont elle n'est pas maîtresse de changer ni d'étouffer les accents. Cette voix dit : Voici qui est bien, voici qui est mal. Elle ajoute : Fais ce bien, évite ce mal. Puis, quand l'acte a été accompli, cette voix se fait douce et encourageante, si le bien a été fait; elle devient menaçante et vengeresse, si le mal a été commis. Dans le premier cas, elle donne à espérer la récompense; dans le second, elle annonce le châtiment et cause une angoisse qui déjà le commence. D'où vient cette voix? Elle n'appartient ni à l'homme, qui la ferait parler à son gré, ni à l'humanité, incapable de pénétrer dans l'intimité de chacun, ni à l'univers, qui ne distingue ni bien ni mal. Elle ne peut venir que de Dieu, le seul être qui puisse parler impérieusement au fond d'une conscience humaine.

Avec une intelligence plus cultivée, l'homme arrive encore à Dieu par une autre voie. La raison a l'idée très positive du parfait, de l'infini. Elle ne comprendrait pas que ces reflets qui l'illuminent si merveilleusement ne vinssent pas d'un astre réel, d'un être en qui le parfait et l'infini existent à l'état vivant. L'homme ne rencontre ce parfait et cet infini ni en lui-même, ni dans l'univers. Il le cherche donc ailleurs, son âme le devine, aspire après lui, sent presque sa présence, et sa raison conclut que cet être,

dont la non existence déconcerterait ses plus intimes et ses plus nobles aspirations, c'est encore Dieu.

En possession de cette conviction qu'il existe un Dieu infini et parfait, distinct d'elle-même et de l'univers, la raison s'efforce de se faire quelque idée de ce qu'il est en lui-même. Elle ne le voit pas, et c'est déjà pour elle une marque de perfection que Dieu ne soit pas atteint par des sens corporels et grossiers. Mais elle voit d'autres êtres qui lui apparaissent avec des qualités diverses : intelligence, puissance, bonté, beauté, justice, pitié, et beaucoup d'autres encore. Elle se dit que, puisque ces qualités sont bonnes, elles doivent venir de quelqu'un qui les possède sans limites. La raison procède ainsi « par analogie », jugeant de l'être parfait d'après ce qu'elle sait des êtres imparfaits, et transportant dans le premier ce qu'elle trouve de meilleur dans les autres. Elle ôte seulement, autant qu'il lui est possible, la limite qui circonscrit étroitement les qualités des êtres inférieurs, et elle a la conviction de ne pas errer en jugeant que toutes ces qualités sont en Dieu, mais à l'état parfait, infini, inexprimable et même inconcevable.

La raison avisée se rend d'ailleurs très bien compte que la mesure de ses conceptions ne saurait, à aucun degré, être celle des perfections de Dieu. Elle comprend que, pour elle, Dieu doit être incompréhensible, et que ses perfections dépassent de l'infini, en nombre et en grandeur, toutes celles dont l'analogie peut lui suggérer une très humble idée. Elle se garde bien pourtant de confondre l'incompréhensible avec l'inconnaissable. Si elle ne sait que fort imparfaitement ce que Dieu est, elle sait très sûrement qu'il est, et cette connaissance

suffit à l'exercice de son activité et à la satisfaction provisoire de ses désirs. Elle croit fermement à l'existence et à l'infinie perfection de ce Soleil, sans avoir besoin de contempler, par une vue directe, un rayonnement qui ne pourrait que l'aveugler, dans l'état où la laisse sa condition présente.

Mais cet Etre infini, parfait en puissance, en sagesse et en bonté, ne saurait être traité par l'homme comme un étranger. Sans doute, sa perfection absolue le place infiniment au-dessus des autres êtres. Pourtant, sa grandeur ne doit pas l'isoler totalement d'un univers dont il est la cause suprême ; et, puisqu'il est nécessairement bon autant que puissant, il ne peut se désintéresser des êtres inférieurs qui éprouvent le besoin de sa protection et de son assistance. S'il a été la cause de leur existence, il ne saurait déroger en se faisant leur providence. Sa bonté l'inclinera même, sans qu'il en coûte rien à sa félicité essentielle, à s'occuper de ce qui existe par lui et en dehors de lui.

Ces considérations amènent la raison de l'homme à entrer avec Dieu dans des rapports qui constituent la *religion naturelle*. Dieu est la perfection infinie, on lui rend hommage ; il est la puissance et la bonte absolues, on s'adresse à lui pour qu'il accorde les biens désirés et qu'il écarte les maux redoutés. C'est ce qu'ont pratiqué tous les peuples, alors même qu'ils n'entrevoyaient la divinité qu'à travers les conceptions les plus grossières ; ils ont toujours apporté aux pieds de leurs dieux leurs craintes et leurs espérances ; ils n'ont jamais cru qu'ici-bas l'homme pût impunément mépriser les volontés du Maître de l'univers, ou négliger d'implorer ses bienfaits et de donner satisfaction aux exigences de sa justice.

Ainsi renseigné sur l'existence et la nature de Dieu, autant du moins que ses moyens naturels le lui permettent, l'homme se replie sur lui-même pour étudier sa propre personne. Il y reconnaît les deux éléments dont il est composé, l'âme et le corps. La raison est capable, ici encore, de tirer d'importantes conclusions. « La raison peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté humaine[1]. »

L'*âme* est donc immatérielle, aussi bien dans son origine que dans sa nature. Les lois du monde physique ne peuvent s'appliquer à elle. A ces lois, les êtres matériels sont fatalement soumis. L'âme est régie par des lois d'un autre ordre; mais, elle-même, elle est libre, elle n'obéit que si elle le veut et dans la mesure où elle le veut.

Cette *liberté* est une réalité incontestable; car l'âme sent qu'elle est libre, comme elle sent qu'elle est raisonnable. La conviction qu'elle a de sa liberté ne se comprendrait pas si cette liberté n'était qu'une vaine apparence. L'âme, à son gré, agit ou n'agit pas, agit d'une manière ou agit d'une autre; elle choisit le bien et repousse le mal, en sentant que, si elle le voulait, elle choisirait le mal et repousserait le bien. Tous les hommes agissent en conséquence de cette conviction. Il est bien vrai que des motifs divers exercent leur influence sur la volonté humaine et tendent à l'incliner dans un sens ou dans un autre. Mais la volonté se sent toujours maîtresse de résister à cette influence; en réalité, si le motif déterminant a plus de poids que les autres, c'est parce que la volonté se porte librement de son côté.

1. Pie IX, Denzinger, 1506.

En conséquence de sa liberté, l'âme est responsable de ses actes devant l'autorité suprême, qui est Dieu. Si ces actes éveillent dans la conscience des sentiments de satisfaction ou de trouble, c'est qu'ils sont bons ou mauvais. Ils sont bons quand la volonté s'est conformée à la *règle du bien*, mauvais, quand elle a contrevenu à cette règle. La règle du bien n'a pas été fixée arbitrairement; elle s'impose par elle-même, fait partie de la nature essentielle des choses, ne peut être changée par aucune puissance, quelle qu'elle soit. On pourrait même dire qu'elle commande à Dieu lui-même, si Dieu n'était le bien absolu, à l'état concret, vivant et immuable.

La raison réfléchit sur ces données dont elle a fait la conquête et qu'elle défend énergiquement contre les assauts des passions mauvaises. Celles-ci tendent à substituer à la règle du bien la recherche de la jouissance égoïste et de l'intérêt personnel. La conscience proteste contre leur prétention et la volonté résiste de son mieux aux sollicitations qui la dégraderaient en la mettant en conflit avec les exigences de la raison. Du sacrifice que lui impose son obéissance à la règle du bien, l'homme attend à bon droit d'heureuses conséquences pour lui-même. Car le *bonheur* est le but auquel il tend par toutes les forces vives de sa nature; il ne peut pas se soustraire à cette attraction, elle est toute sa raison d'être. La vie deviendrait pour lui un mystère insondable, elle recélerait la plus redoutable de toutes les menaces et susciterait en lui d'atroces révoltes, aussi légitimes qu'impuissantes, s'il se sentait victime d'une fatalité qui se jouerait odieusement de lui en le faisant travailler péniblement à l'acquisition d'un bonheur qui le fuira toujours.

A la place de cette fatalité aveugle, la raison entrevoit un Dieu juste et bon, incapable de décevoir une espérance qui, sans nul doute, vient de lui. D'autre part, elle constate que le sort fait à l'homme sur la terre est loin d'être toujours en rapport équitable avec la conduite qu'il tient. Quand cette conduite se conforme avec courage et constance à la règle du bien, il n'est pas rare que l'homme meure sans avoir été traité selon son mérite; il peut même arriver qu'il sacrifie sa vie par un acte de dévouement suprême dont la récompense lui est refusée en ce monde. Par contre, il est moins rare encore que le méchant recueille ici-bas le bénéfice de son égoïsme, de son injustice et de sa malice, sans que le remords de sa conscience paraisse atténuer de sensible manière son bonheur persévérant.

L'idée qu'elle a d'un Dieu juste et bon ne permet pas à la raison de croire que le règlement de la destinée humaine soit définitif dans des conditions aussi anormales. Elle suppose donc un au-delà dans lequel une compensation équitable sera ménagée à chacun. Elle en conclut à la survivance de l'âme dans une *autre vie;* elle espère même qu'un jour, peut-être, le corps aura part à cette vie nouvelle, comme il a été associé à l'âme dans la vie présente. De là ce culte que les hommes rendent à leurs morts et cette croyance obstinée à la survivance de ceux qui ont achevé leur existence terrestre.

3. — Limites du pouvoir de la Raison

Il s'en faut pourtant que la raison réussisse à faire reconnaître par tous les vérités qu'elle a trouvées. Quelques-uns, en petit nombre, il est vrai, pensent

que l'existence de Dieu est chose problématique et que les motifs qui autorisent à la nier l'emportent sur les motifs contraires. Beaucoup d'autres ne songent même pas à se poser la question et, presque à la manière des êtres d'ordre inférieur, vivent pratiquement comme si Dieu n'était pas. Il en est qui ne savent pas distinguer entre Dieu et cet univers visible; ils usent toutes les forces de leur intelligence à essayer de prouver que Dieu n'est rien autre que le progrès constant de tous les êtres vers un état meilleur et plus parfait. Innombrables enfin ont été et sont encore ceux qui ont laissé dégrader en eux-mêmes l'idée de Dieu, au point de confondre l'Etre infini avec les forces de la nature ou de croire à sa manifestation et même à sa présence dans l'idole taillée par la main des hommes.

La volonté de l'homme n'a pas meilleure attitude vis-à-vis de la règle du bien. Le mal l'attire, la passion l'entraîne, l'habitude lui impose d'invincibles chaînes, et, malgré sa connaissance et son désir du bien, c'est presque merveille qu'elle parvienne à le réaliser avec quelque constance. Certes, cette volonté, même réduite à ses seules énergies, ne tombe pas invinciblement dans le mal. A maintes reprises, l'Eglise a condamné l'inique assertion de ceux qui n'ont voulu voir « que des fautes dans les actes des infidèles, et des vices dans les vertus des philosophes[1] ». L'erreur et le mal ne règnent donc pas fatalement et universellement dans un monde qui ne connaît d'autre lumière que celle de la raison et ne possède d'autre énergie que celle de la volonté humaine.

1. S. Pie V, Alexandre VIII, Clément XI, Pie VI, Denzinger, 905, 915, 1155, 1260, 1386, etc.

Cependant le désarroi du penseur n'en est pas moins angoissant en face des *redoutables problèmes* qui intéressent la destinée humaine. D'où vient l'homme? S'il vient de Dieu, quelles sont les conditions de son origine? Est-il sorti des mains de Dieu tel qu'il est aujourd'hui? Aucune catastrophe n'est-elle venue jeter le trouble dans ses idées, déchaîner en lui une lutte si inexplicable entre les désirs du bien et les instincts du mal? Comment tant de générations humaines, dont l'histoire primitive se perd dans d'impénétrables ténèbres, n'ont-elles pas réussi à obtenir plus de lumière sur l'origine de l'homme, sur sa destinée, sur les moyens de réaliser cette destinée dans des conditions favorables? Y a-t-il quelque part un bonheur qui réponde aux désirs intimes et impérieux que nous en avons? Ce bonheur peut-il être autre chose que la conséquence du devoir accompli et de la vertu pratiquée? Pourquoi alors ici-bas tant de faux biens qui détournent du devoir et de la vertu, et qui promettent le bonheur sans jamais le fixer dans une âme? Pourquoi tant de progrès dans la connaissance et l'utilisation des ressources du monde matériel, et si peu de conquêtes du côté des biens véritables qui donneraient un sens et une valeur à la vie? Toutes les espérances d'un meilleur avenir sont-elles vaines? Si Dieu est l'auteur de l'harmonie qui règne dans le monde matériel, pourquoi n'en aurait-il pas établi une semblable dans le monde moral? Ou bien, s'il l'a établie, n'a-t-il donc pas été assez puissant pour la défendre contre les causes perturbatrices? Faut-il encore chercher la solution de ces énigmes? Peut-on espérer que cette solution se trouvera quelque jour? Ne serait-il pas plus sage de se libérer de tout souci à

ce sujet, et de vivre comme des êtres d'un jour qui laissent à la cause première de tout ce qui existe la responsabilité entière de leur sort, heureux ou malheureux, éphémère ou durable, librement choisi ou fatalement imposé?

4. — Désir d'une intervention divine

En face de problèmes si graves, dont la solution lui échappe, l'âme éprouve le sentiment douloureux d'un vide immense et d'une lamentable impuissance. Elle voudrait que ce vide fût comblé, que cette impuissance fût guérie, qu'elle cessât elle-même de se sentir comme un être tronqué ou incomplet, victime d'une anomalie étrange au milieu d'êtres inférieurs dont les aspirations ne dépassent pas les moyens d'action.

Elle demande satisfaction, complément de lumière et de force, à cet ordre naturel dont elle fait partie et dans lequel elle est emprisonnée. Mais la nature ne peut donner que ce qu'elle a, et ce qu'elle a distrait un moment l'âme de son inquiétude, sans lui procurer aucun des biens qu'elle réclame, aucune des assurances dont elle éprouve l'impérieux besoin. Quelques âmes d'élite tenteront peut-être, comme l'ancien philosophe[1], de courir le « beau risque » de pratiquer la vertu, sur de vagues espérances d'immortalité. Mais cette marche dans la pénombre, sans certitude d'arriver, n'a rien qui puisse séduire la masse des hommes. A l'immense majorité d'entre eux, elle apparaîtra toujours comme une chimère, à laquelle il serait fou de sacrifier les jouissances du présent.

1. Platon, *Phédon*.

N'y a-t-il donc rien à attendre du côté de Dieu? Le philosophe païen croyait que cette attente était légitime et qu'elle ne serait point vaine : « Il te faut nécessairement attendre que quelqu'un t'enseigne la conduite à tenir envers les dieux et envers les hommes. — Quand donc viendra ce temps et quel est celui qui doit m'instruire? — C'est celui qui veille sur toi... Du reste, il a pour toi une affection merveilleuse[1]. »

L'âme éprouve donc un secret désir d'entendre, non plus dans le calme de la conscience, mais du dehors, celui qui veille sur elle et dont elle devine l'amour. Il lui semble que le vide dont elle souffre ne pourra être comblé que par son intervention. Elle s'écrie, dans son angoisse, comme le malheureux poète :

Malgré moi, l'infini me tourmente,
Je n'y saurais penser sans crainte et sans espoir...
Vérité, justice éternelle,
Tous les bras vers toi sont tendus...
Mais si nos angoisses mortelles
Jusqu'à toi peuvent parvenir,
Si, dans les plaines éternelles,
Parfois tu nous entends gémir,
Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création,
Soulève les voiles du monde
Et montre-toi, Dieu juste et bon[2]!

5. — Possibilité d'une intervention divine

Mais, en exprimant le désir que Dieu parle pour l'instruire de ce qu'elle a besoin de savoir, la raison

1. Platon, II, *Alcibiade*.
2. A. de Musset, *L'espoir en Dieu*.

ne demande-t-elle pas une chose impossible? Certains l'affirment. A les entendre, Dieu a épuisé son pouvoir sur le monde en le créant et en l'organisant. Les portes de cet univers sont désormais fermées à son intervention personnelle; il ne pourrait les forcer sans jeter un trouble profond dans l'ordre des lois qui régissent la nature depuis l'origine, sans ébranler la confiance nécessaire que l'homme doit avoir dans la constance de ces lois, sans attenter en quelque manière à la liberté et à la dignité des êtres intelligents. Si ceux-ci ne réussissent pas encore à conjurer tous les maux et à s'assurer tous les biens, leur insuffisance momentanée leur est moins préjudiciable que l'intervention d'un être capable de gêner leur indépendance et d'entraver leur marche vers le progrès. Dieu, s'il existe, ne peut donc que rester confiné dans son éternité. Entre lui et l'homme, les relations extérieures sont impossibles; jamais d'ailleurs on ne les a constatées.

Au jugement du simple bon sens, cette fin de non recevoir opposée à l'*intervention divine* au nom de la raison paraît singulièrement impertinente. Tout homme, si médiocre que soit sa culture, comprend très nettement que rien au monde ne peut mettre obstacle à l'action toute-puissante de Dieu. Lui seul aurait pu s'interdire toute intervention sensible dans cet univers, et rien absolument n'indique qu'il l'ait fait. S'il lui plaît d'intervenir, ce ne peut être par caprice, sans motif sérieux, pour le seul plaisir de troubler l'homme dans ses rapports avec la nature; car Dieu est infini en sagesse et en bonté, il est manifeste qu'il n'agira jamais d'une manière qui soit indigne de ses perfections. D'autre part, il a la touche assez délicate pour que son action ne

nuise en rien à la régularité du mécanisme de l'univers. Il peut faire entendre une voix qui ne trouble pas plus la nature que la voix de l'homme; il peut soustraire certains phénomènes à l'empire des lois générales sans que cet empire soit ébranlé. En un mot, il peut parler, agir, imprimer à sa parole et à son action la marque de leur origine divine, sans qu'aucun être en souffre le moindre dommage. Et alors même que la nature en serait plus ou moins bouleversée, qui donc empêcherait jamais le Maître souverain d'exécuter ses volontés en toute indépendance dans un domaine qui est le sien, quand surtout l'on est assuré que ses volontés tendent infailliblement au plus grand bien?

Ainsi raisonne le simple bon sens; il n'y a rien que de frivole à opposer à son jugement. L'idée que Dieu puisse parler à l'homme, le désir qu'il veuille bien s'y déterminer n'ont donc en soi rien de déraisonnable. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné ceux qui nient « la possibilité ou l'avantage d'une révélation divine faite à l'homme, pour le renseigner sur Dieu et sur le culte qui lui est dû[1] ».

S'il est possible que Dieu ait parlé aux hommes, il y a donc lieu maintenant de rechercher s'il l'a fait.

1. Concile du Vatican, *De fide*, II, 2.

CHAPITRE II

LA RÉVÉLATION

Ses lettres de créance : le témoignage. — Examen du témoignage : méthode scientifique, méthode pratique. — Témoignage de l'Église. — Transcendance de la révélation. — Son utilité. — Son accord avec la raison.

L'Eglise catholique affirme avec autorité que Dieu a parlé aux hommes extérieurement pour les instruire de certaines vérités et leur intimer ses volontés ; c'est ce qu'on appelle la révélation.

1. — Lettres de créance de la révélation : le témoignage

La *révélation* s'adresse à l'homme intelligent. Elle ne pose pas des problèmes pour les soumettre aux investigations de la raison ; elle a la prétention d'apporter des solutions toutes faites que la raison doit tout d'abord accepter. Or, pour faire arriver à la connaissance de l'homme des vérités nouvelles, Dieu n'a nullement l'intention de contrevenir aux lois ordinaires de l'intelligence. Les vérités de l'ordre naturel parviennent à celle-ci par deux voies

différentes : par voie directe, au moyen de l'observation, de la constatation, de l'expérience personnelle; par voie indirecte, quand d'autres lui font connaître ce qu'eux-mêmes ont vu ou expérimenté. Ensuite, au moyen du raisonnement, l'intelligence déduit de ces premières données ou atteint grâce à elles de nouvelles connaissances.

Les vérités qui font l'objet de la révélation divine ne peuvent d'ordinaire parvenir à l'intelligence par voie directe, puisque c'est précisément pour apprendre ce que l'homme ne saurait connaître par lui-même, que la révélation lui est faite. Mais elles lui arrivent par voie de témoignage, c'est-à-dire que les hommes qui ont été favorisés des communications divines les transmettent aux autres.

Le premier homme a entendu la voix de Dieu. Dans la suite des temps, d'autres l'ont entendue à leur tour et ont reçu mission de la transmettre. Enfin, « après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, et par lequel il a créé le monde [1] ». Les hommes qui ont entendu ces diverses paroles les ont redites à d'autres, afin qu'elles arrivassent à l'humanité entière à laquelle elles sont destinées. L'Eglise catholique, qui a recueilli avec soin tous ces témoignages, se présente aujourd'hui comme la dépositaire officielle de la révélation; elle fait profession de n'exister que pour la garder intacte et la communiquer dans son intégrité à toutes les générations humaines.

1. *Epître aux Hébreux*, I, 1.

2. — Examen du témoignage

Mais, avant d'admettre son *témoignage*, la raison lui applique les règles qui la guident dans le discernement de tout autre témoignage. En agissant ainsi, loin de se montrer trop exigeante, elle ne fait que remplir un devoir et exercer un droit légitime. Et même, plus elle sent que les conséquences du témoignage seront pour elle de haute gravité et l'engageront dans d'importantes démarches, plus elle prend de garanties contre toute chance d'erreur. Avant d'ajouter foi à la révélation, elle exige donc que la révélation présente ses lettres de créance.

Ainsi, c'est à bon droit que « l'usage de la raison précède la foi[1] ». Il n'est même pas permis à la raison, en matière si grave, de se contenter « d'une connaissance probable de la révélation laissant subsister la crainte qu'en réalité Dieu n'ait pas parlé[2] ». Aussi, bien loin de refuser à la raison la satisfaction de ses justes exigences, l'Eglise déclare-t-elle que « la raison humaine, pour éviter toute tromperie et toute erreur dans une affaire de si haute importance, doit faire l'enquête la plus attentive sur la réalité de la révélation divine, afin qu'il lui soit absolument certain que Dieu a parlé[3] ». Au lieu de réprouver ou seulement de voir d'un mauvais œil les recherches de la raison pour s'assurer que Dieu a parlé, l'Eglise les provoque, elle les réclame même comme la base nécessaire de toute adhésion à la parole divine.

1 Grégoire XVI, Denzinger, 1492.
2. Innocent XI, Denzinger, 1038.
3. Encyclique de Pie IX, 1846, Denzinger, 1498.

3. — Méthode scientifique

Deux méthodes peuvent être employées pour acquérir la certitude que Dieu a parlé et pour retrouver le texte fidèle de sa parole. La première est la *méthode scientifique* et personnelle. Elle consiste pour chacun à remonter aux sources mêmes, afin d'y recueillir comme de première main la révélation divine. Si Dieu a vraiment parlé au premier homme et à plusieurs de ses descendants, on commencera par étudier les documents antiques qui nous en ont transmis l'histoire, on discutera avec soin leur valeur, on veillera à les discerner d'avec d'autres documents qui ont pu altérer plus ou moins profondément la vérité première ou même substituer la parole de l'homme à la parole de Dieu. On ne manquera pas de rechercher l'effet produit par cette révélation sur les générations anciennes, et, comme on constatera que beaucoup de peuples semblent l'avoir ignorée totalement ou ne l'avoir reçue qu'avec des altérations profondes, on se demandera si ce fait est conciliable avec celui d'une parole adressée par Dieu lui-même à quelques hommes, mais destinée à l'humanité entière.

Puis, comme la révélation la plus importante et la plus complète a été apportée par quelqu'un qui s'est dit le Fils de Dieu même, l'étude devra porter sur cet événement nouveau et sur ses conséquences. De multiples questions se poseront alors et devront être résolues. Les documents qui se rapportent à cette révélation sont-ils historiques et dignes de foi ? Ont-ils été conservés jusqu'à ce jour dans une intégrité suffisante ? En résulte-t-il vraiment que

Jésus était le Fils de Dieu et que par lui c'était Dieu même qui parlait? Quels ont été les résultats de cette révélation dans le monde? Ces résultats sont-ils vraiment la confirmation du caractère divin de la personne et de la parole de Jésus? Il conviendra ici d'étudier la signification de certains grands événements enregistrés par l'histoire, l'apparition au milieu de l'humanité d'une nouvelle société religieuse se réclamant de Jésus-Christ, sa rapide propagation à travers le monde, le témoignage que lui apportent les martyrs, la conversion des barbares, puis, à travers les siècles, la prédication chrétienne chez tous les peuples de la terre. On remarquera aussi que cette doctrine a été combattue avec acharnement, que les hérésies se sont dressées contre elle pour opposer des conceptions différentes à tel ou tel de ses dogmes, que des peuples entiers se sont détournés d'elle à certaines époques de l'histoire, en proclamant que la vraie révélation avait été falsifiée.

Enfin, celui qui suit cette méthode ne peut ignorer qu'avant lui des multitudes d'esprits, s'inspirant du désir de se rendre compte exactement des choses, ont étudié par le détail l'histoire et le texte même de la révélation divine. Ces travaux des Pères de l'Eglise, de ses docteurs, de ses théologiens, forment d'immenses bibliothèques. La nécessité de connaître le pour et le contre pour se former une opinion judicieuse imposera aussi au chercheur le devoir de ne pas ignorer ce qu'ont pensé les adversaires de la révélation, et ceux qui se sont cru le droit de réclamer contre son interprétation ou contre les conclusions qu'on en tire.

Une pareille enquête aurait un caractère vraiment scientifique. Mais qui ne voit que le labeur exigé par elle absorberait, et au delà, le temps et les forces d'une vie humaine ? Aussi personne n'a-t-il pu la faire complètement. Les chercheurs ont porté leur attention sur tel ou tel point de l'enquête ; pour les autres, ils s'en sont rapportés aux conclusions de ceux qui avaient travaillé avant eux. De fait, ceux qui ont cru à la réalité de la révélation à la suite de leurs études personnelles, ont borné leurs recherches à quelques particularités, et la conviction qu'ils ont ainsi acquise les a conduits à accepter l'ensemble.

Mais, outre sa complication et sa difficulté, cette méthode présente un inconvénient de la plus haute gravité. L'étude qu'elle suppose n'est pas à la portée de la presque totalité des hommes ; ils n'ont ni le temps, ni la force intellectuelle nécessaires pour l'entreprendre. L'idée seule d'un tel labeur à s'imposer, pour arriver sûrement à savoir si Dieu a parlé et ce qu'il a dit, rebuterait ceux-là mêmes qui sentiraient le mieux l'intérêt du résultat à obtenir. Si Dieu avait imposé une telle condition pour connaître sa révélation, il n'aurait parlé que pour de très rares privilégiés, sa parole serait non avenue et demeurerait lettre close pour l'humanité. Ce n'est là ni ce qu'attend l'âme humaine, ni ce que Dieu a dû faire.

4. — Méthode pratique

Il faut donc une *méthode pratique*, courte, facile et à la portée de tous sans exception, pour arriver à la connaissance d'une révélation destinée à tous,

aux savants, sans doute, mais aussi à l'innombrable multitude des esprits simples et sans culture spéciale. Cette méthode est celle qui consiste à croire sur parole quelqu'un que l'on juge digne de foi et dont l'autorité s'impose au bon sens.

Ce quelqu'un existe, c'est l'Eglise catholique. Elle n'est ni invisible, ni inconnue dans le monde. Sa voix retentit à toutes les oreilles, et, quelque opinion que l'ont ait d'elle, un esprit loyalement désireux d'arriver à la vérité religieuse ne peut négliger de l'entendre. Elle se dit dépositaire de la révélation, elle livre cette révélation à quiconque veut la recevoir, et des millions d'âmes l'écoutent, donnant ainsi au monde le spectacle continuel d'une autorité religieuse qui s'affirme et qui est acceptée par des hommes placés dans les conditions les plus diverses.

Ceux qui croient en Jésus-Christ et à la divinité de son œuvre intégrale sont parvenus à la foi par cette méthode. Celle-ci semble tellement naturelle et voulue de Dieu que le concile du Vatican [1] l'a préconisée comme la voie ordinaire pour acquérir la vraie foi : « Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer avec constance, Dieu, par son Fils unique, a institué l'Eglise et l'a pourvue des marques évidentes de son institution, afin qu'elle pût être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. A l'Eglise catholique seule se rattachent tous les moyens si nombreux et si merveilleux que Dieu a ménagés pour l'évidente crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise par elle-même, à raison de son admirable propagation,

1. *De fide*, III.

de son incomparable sainteté, de son inépuisable fécondité en biens de toutes sortes, de son unité universelle et de son invincible stabilité, constitue un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un irréfutable témoignage de sa mission divine. Ainsi est-elle comme un étendard levé au milieu des peuples, attirant à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et donnant à ses enfants la certitude que leur foi repose sur le plus solide fondement. »

5. — Témoignage de l'Eglise

Voilà donc un témoignage en faveur de la révélation capable d'inspirer toute confiance. Chacun sait que l'Eglise n'est pas d'hier, qu'elle remonte jusqu'à Jésus-Christ lui-même et qu'elle a recueilli fidèlement les traditions primitives dont la religion juive était autrefois dépositaire. Chacun voit surtout que cette Eglise s'impose à l'attention du monde entier par l'unité merveilleuse qui la caractérise, par l'étroite cohésion de tous ses membres avec le chef suprême, par sa fécondité dans toutes les œuvres de bien, par sa résistance vraiment surhumaine, depuis dix-huit siècles, à toutes les causes qui ébranlent peu à peu et ruinent enfin les institutions les plus solides en apparence. Les persécutions d'aujourd'hui, les coalitions de toutes les passions mauvaises contre cet unique but, les prédictions de destruction certaine, toujours démenties par les événements, ne font qu'accentuer davantage la mission divine de l'Eglise et la signalent aux esprits réfléchis comme l'intermédiaire choisie par Dieu pour garder et transmettre sa parole. On croit à cette parole, parce que l'Eglise en garantit la divine origine.

Cependant, tout en demandant que l'on s'en rapporte à son témoignage sur la révélation, l'Eglise n'exige nullement qu'on s'abstienne de toute étude à ce sujet ; elle y provoque, au contraire. Il est de l'intérêt de la vérité que des hommes, aussi nombreux que possible, étudient scientifiquement le fait de la révélation, afin de pouvoir dire ensuite à tous : Vous ne vous êtes pas trompés en admettant sur parole l'affirmation de l'Eglise ; l'histoire et les anciens textes, bien compris, lui donnent raison. Les penseurs et les écrivains catholiques de tous les siècles ont travaillé à cette œuvre ; les âmes chrétiennes doivent leur en savoir le plus grand gré.

Il en est pourtant qui, dans leur recherche de la vérité, manquent de confiance dans l'affirmation de l'Eglise. Ils sont disposés à admettre le fait de la révélation et à en tirer les conséquences pratiques pour leur vie religieuse, mais seulement quand ils auront achevé pour leur compte personnel toutes les études qui se rapportent à ce sujet, en s'aidant plus ou moins des résultats obtenus par d'autres avant eux. En soi, cette tentative est légitime chez ceux qui n'ont jamais eu la foi ; mais elle devient déraisonnable et dangereuse si elle tient en suspens l'adhésion de l'esprit à la révélation divine chez ceux qui déjà sont chrétiens par le baptême.

Dieu veut qu'on arrive à lui en usant des procédés que le sens commun suggère dans la pratique ordinaire de la vie. Comment qualifierait-on celui qui, avant de prendre sa nourriture, prétendrait acquérir la connaissance approfondie de la chimie organique, de la physiologie et d'autres sciences connexes afin d'être bien assuré que les aliments sont propres à entretenir en lui la vie corporelle sans faire

courir aucun risque à sa santé ? Que dirait-on de celui qui, avant de monter à bord d'un vaisseau pour traverser la mer, prétendrait connaître à fond la technique des constructions maritimes et la manœuvre compliquée de la direction des navires ? De telles exigences paraîtraient tout au moins dépourvues de sens pratique, et celui qui voudrait s'y tenir opiniâtrément commencerait par mourir de faim ou ne s'embarquerait jamais. Dans toutes les démarches qui intéressent la vie présente, si graves soient-elles, l'homme sage et prudent s'en rapporte pratiquement au témoignage des spécialistes, compétents pour juger ce qui peut et doit se faire. Pourquoi y aurait-il lieu d'agir autrement quand l'intérêt de l'âme est en jeu ? Il est incontestable que, pour engager sûrement la direction de sa vie morale, on ne saurait prendre trop de garanties. Mais il n'y a aucune témérité et il y a le plus grand avantage à accorder à l'Eglise une confiance dont tant d'autres se sont fort bien trouvés.

6. — Transcendance de la révélation

Renseignée maintenant sur la manière de prendre possession de la révélation divine, la raison doit régler son attitude comme il convient en face de la parole même de Dieu. Il faut qu'elle s'attende à ce que cette parole divine porte beaucoup plus haut et beaucoup plus loin qu'elle ne le pourrait elle-même. Il n'est point vrai, en effet, que « toutes les vérités de la religion dérivent de la puissance naturelle de la raison, et qu'en conséquence la raison soit la règle principale au moyen de laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance des vérités de

tout ordre[1] ». Il ne l'est pas davantage que « tous les dogmes de la religion chrétienne indistinctement sont objet de science naturelle, c'est-à-dire de philosophie[2] ».

Si la raison a sincèrement reconnu son impuissance à résoudre les grands problèmes qui intéressent l'humanité, si, en conséquence, elle a désiré que la lumière lui vînt de Dieu, elle n'a pas le droit de s'étonner que la révélation la dépasse de toutes manières.

Cette révélation peut porter sur des vérités déjà découvertes par la raison, telles que l'existence et les attributs de Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme. « Il faut alors accorder que, grâce à la révélation divine, les choses qui d'elles-mêmes ne sont pas inaccessibles à la raison humaine, parmi celles qui se rapportent à Dieu, peuvent, dans la condition actuelle du genre humain, être connues de tous aisément, avec une certitude absolue et sans aucun mélange d'erreur[3]. » La révélation vient ici consacrer et affermir l'œuvre de la raison.

Le plus souvent, cependant, la révélation fait connaître des vérités dont la raison n'aurait jamais pu faire la découverte, dont elle n'aurait pas eu la moindre idée et dont elle ne peut acquérir qu'une intelligence très limitée. Dieu a jugé nécessaire cette révélation qui tend à élever l'homme jusqu'à lui et ne saurait que l'honorer. De même que la connaissance de certaines vérités naturelles est nécessaire à le vie de l'homme ici-bas, ainsi la connaissance de vérités supérieures est indispensable à

1. *Syllabus*, I, 4.
2. *Syllabus*, , II, 9.
3. Concile du Vatican, *De fide*, II.

cette vie nouvelle dont Dieu veut faire bénéficier ses créatures intelligentes. « La révélation divine est absolument nécessaire, parce que Dieu, dans son infinie bonté, à destiné l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent totalement ce que l'esprit humain peut comprendre[1]. »

7. — Utilité de la révélation

Dès lors apparaît l'extravagance de cette proposition rationaliste :

« La foi du Christ est en opposition avec la raison humaine, et la révélation divine non seulement ne sert à rien, mais encore est nuisible au progrès humain[2]. »

Autour du domaine que la raison peut parcourir en tous sens et fouiller à son gré, il y en a un autre, immense, infini, dans lequel elle n'a aucun moyen de pénétrer. Le maître de ce domaine inaccessible, Dieu, daigne inviter l'homme à s'en approcher. Il éclaire pour lui des régions dans lesquelles l'œil ne rencontrerait que des ténèbres insondables. Il allume des flambeaux qui, comme des jalons lumineux, indiquent la route d'un monde tout nouveau, bien supérieur au monde de la nature. De ces flambeaux jaillissent des lueurs qui projettent leurs rayons jusque dans le domaine propre de la raison. Celle-ci est-elle bien venue à s'en plaindre ? N'a-t-elle pas au contraire tout lieu de s'en féliciter ?

Les vérités ainsi révélées par Dieu épargnent à la raison des tâtonnements qui fussent demeurés à

1. Concile du Vatican, *De fide*, II.
2. *Syllabus*, I, 16.

jamais stériles. Elles constituent des bases solides sur lesquelles la raison s'appuiera avec confiance, même pour fortifier dans l'ordre naturel des positions déjà conquises et s'élancer à de nouvelles découvertes. Considérer ces vérités supérieures comme des bornes qui entravent la marche du progrès, c'est oublier que la science humaine ne fait pas autre chose que de poser continuellement des bornes analogues, à cette différence près que ces dernières ne sont parfois que provisoires ou mal assises. Les axiomes des sciences exactes sont des bornes intangibles qui, au lieu de gêner la science, lui servent de points d'appui. Quand un savant découvre une loi de la nature, il pose une borne, mais une borne lumineuse qui éclaire le chercheur et l'empêche de s'égarer dans le champ de l'erreur. L'historien qui établit la réalité d'un fait du passé, place aussi une borne qui délimite utilement le domaine de la vérité. Dieu ne procède pas différemment par sa révélation. Les points fixés par sa parole deviennent des foyers lumineux dont l'intelligence de l'homme peut tirer le meilleur profit, non seulement pour connaître ce qui serait naturellement inconnaissable, mais encore pour diriger ses recherches dans l'ordre purement naturel.

Que d'inutiles labeurs, par exemple, seront épargnés aux savants qui s'occupent de cosmologie, d'ethnographie, d'anthropologie, de biologie, s'ils tiennent pour incontestables certains principes qui découlent de la révélation : la création par Dieu du monde et de l'homme, l'unité de l'espèce humaine, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la relation de la vie présente avec la vie future, et bien d'autres encore? Et par-dessus tout, de quelle lumière

l'âme humaine n'est-elle pas inondée par la réponse que la révélation apporte aux questions qui l'intéressent infiniment plus que toutes les autres, celles qui se rapportent à sa propre destinée !

8. — Accord de la révélation avec la raison

On oppose parfois les données de la révélation à celles de la raison et l'on signale entre les unes et les autres une irréductible contradiction. Le concile du Vatican [1] a tenu encore à répondre à cette allégation : « La foi, sans doute, est au-dessus de la raison ; jamais cependant aucun désaccord réel ne peut exister entre la foi et la raison. Car le Dieu qui révèle les mystères et accorde la foi est le même qui a donné à l'esprit humain la lumière de la raison ; or Dieu ne peut se contredire lui-même, et le vrai ne peut être en désaccord avec le vrai. Mais cette vaine apparence de contradiction provient surtout de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés selon la pensée de l'Eglise, ou de ce que des opinions discutables ont été prises pour des décisions de la raison. »

Ceux qui parlent au nom de l'Eglise ont pu parfois excéder les limites de leur droit, en étendant leurs affirmations à des sujets qui ne rentraient pas dans leur compétence. L'Eglise elle-même s'est bien gardée d'engager son autorité suprême dans leurs exagérations [2]. Mais, bien plus fréquemment, des

1. *De fide*, IV.

2. Dans le cas de Galilée, par exemple, les juges officiels de l'Eglise ont certainement excédé leur pouvoir. Mais l'autorité doctrinale du pape n'a pas été engagée dans les conditions requises pour l'exercice de son infaillibilité. On verra plus loin que Dieu ne préserve cette autorité de l'erreur que dans des cas bien déterminés et relativement rares.

savants trop présomptueux ou des demi-savants sans compétence ont prétendu condamner au nom de la science, l'un ou l'autre des dogmes de l'Eglise. Le démenti leur est venu de la science elle-même qui, traitée avec plus de circonspection, rentre spontanément dans son propre domaine, ou réduit bientôt à leur juste valeur les conclusions hâtivement tirées d'observations incomplètes.

Aussi l'Eglise, qui reconnaît et défend les droits de la raison et de la vraie science, s'efforce-t-elle d'en signaler et d'en corriger les excès. « Elle ne s'oppose nullement à ce que les sciences humaines utilisent, dans leur propre domaine, leurs propres principes et leur propre méthode; mais, tout en leur reconnaissant cette légitime liberté, elle prend grand soin que, se mettant en opposition avec l'enseignement divin, elles n'accueillent des erreurs dans leur sein, ou que, franchissant leurs propres frontières, elles ne viennent usurper et troubler le domaine de la foi[1]. » Il est juste que chaque ordre de connaissances se limite à son propre champ d'action, et que, sous prétexte de science, on ne s'arroge pas le droit de contredire la révélation.

Du même principe général de la communauté d'origine de la raison et de la révélation, de l'impossibilité où elles sont, en conséquence, d'être en réel désaccord l'une avec l'autre, se tire cette règle pratique que justifie la nature des choses : « Les sciences humaines n'ont pas une indépendance telle, que celles de leurs assertions qui sont en contradiction avec la doctrine révélée puissent être reconnues comme vraies sans être proscrites par

1. Concile du Vatican, *De fide*, IV.

l'Eglise[1]. » Bien loin d'attenter à la liberté des savants, cette règle constitue pour eux une sauvegarde. Quand un savant tire, dans son domaine propre, une conclusion qui heurte de front les résultats sûrement acquis par une autre science, il est averti par cela qu'il a fait fausse route ; il reprend ses études, corrige sa conclusion première et évite ainsi une erreur qui aurait pu avoir de graves conséquences et, pour le moins, rendre stériles de longs travaux. L'Eglise et le bon sens demandent que le savant se comporte de même en face des affirmations certaines de la révélation. Si ses recherches l'amènent parfois à en contredire quelqu'une, qu'il se défie de la valeur des résultats obtenus, qu'il suspende son jugement, et fasse une enquête sérieuse et loyale sur la manière dont il a observé les lois de sa méthode scientifique. C'est tout ce que l'Eglise réclame de lui. S'il persiste à affirmer une doctrine inconciliable avec une vérité faisant partie de la révélation, l'Eglise attendra du temps et d'une science mieux informée la justification inévitable de son enseignement.

On ne peut nier cependant qu'un bon nombre de savants se refusent à tenir compte des données de la révélation ; plusieurs même vont jusqu'à proclamer qu'il y aura toujours opposition inconciliable entre les sciences humaines et la science qui se dit révélée. Pour que ce verdict eût quelque valeur, il faudrait que les juges qui portent la sentence fussent également bien informés des deux doctrines qu'ils opposent ainsi l'une à l'autre. Le juge qui n'entend qu'un des deux partis en présence manquera nécessairement d'équité. Or, parmi les savants irréligieux,

1. Concile du Vatican, *De fide*, can. IV, 2.

combien connaissent les éléments mêmes de la religion? Parmi les adversaires de la doctrine révélée, combien sont suffisamment informés de son origine, de ses affirmations, de ses limites, de sa signification? La haute compétence qu'on leur reconnaît dans la science à laquelle ils ont consacré leurs efforts ne s'étend malheureusement pas aux sciences qui leur sont restées étrangères ou dont ils n'ont conservé que quelques notions vagues, tronquées ou inexactes. Telle est en effet pour eux la science religieuse[1].

D'autre part, les savants qui ont conservé une foi solide et profonde, et qui vivent d'après ses principes, ne sont pas si rares qu'on se plaît parfois à le dire. En eux s'associent pratiquement, sans se causer aucune gêne mutuelle, le savoir humain et la croyance chrétienne. Les justes exigences de cette dernière n'ont jamais mis le moindre obstacle à leurs recherches, à leurs découvertes, au progrès qu'ils ont imprimé, dans leur sphère particulière, à la culture des intelligences. Qu'on réduise leur nombre tant qu'on voudra; le fait qu'ils attestent n'en est pas moins significatif.

Quand une flottille nombreuse descend le courant d'un fleuve, il suffit qu'un seul bateau le remonte pour prouver que le courant n'est pas invincible, et il ne viendra à l'idée de personne de regarder comme une marque d'infériorité l'énergie déployée par l'équipage de ce bateau pour triompher de l'obstacle. Que mille savants déclarent que la science ne

1. « C'est le seul sujet sur lequel s'endorme la curiosité humaine... On aime mieux ignorer, par antipathie. On se fait alors des préjugés sur ce que l'on ignore, tandis que la connaissance ferait naître la sympathie. » Tertullien, *Apologétique*, 1, 5.

peut s'accommoder avec la révélation ; s'il se rencontre seulement quelques vrais savants qui soient en même temps de vrai catholiques, l'affirmation des premiers ne pourra se soutenir, quelque dédain qu'ils professent pour la foi des autres.

La révélation n'a donc rien à redouter d'une raison sans préjugés, la raison n'a qu'à profiter des lumières apportées par la révélation.

CHAPITRE III

LA FOI

Adhésion de l'intelligence et de la volonté. — Rôle de la grâce. — Effort de l'homme. — Raisons de croire. — Étude de ces raisons. — Expérience intime. — Nécessité de la foi.

Quand l'âme ressent douloureusement le vide dans son intelligence et l'impuissance dans sa volonté, quand ensuite elle s'est convaincue, par des témoignages extérieurs dont l'autorité s'impose, que Dieu a vraiment parlé, elle écoute cette parole et y adhère toute entière. Cette adhésion s'appelle la foi.

La *foi* est « une vertu surnaturelle par laquelle, avec l'attraction et l'aide de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses révélées par lui, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses reconnue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle, sans pouvoir ni se tromper ni tromper[1] ».

1. — Adhésion de l'intelligence et de la volonté

Lorsqu'il est une fois établi que Dieu a parlé et

1. Concile du Vatican, *De fide*, III.

que sa parole a été fidèlement transmise et recueillie, il est élémentaire d'admettre la vérité absolue de cette parole, à cause de la dignité et de la perfection infinies de celui qui a parlé. L'erreur et le mensonge sont radicalement incompatibles avec la nature de Dieu. La parole qui vient de Dieu est donc l'expression nécessaire de la vérité.

Quelquefois, cette vérité révélée est plus ou moins accessible à la raison. Le plus souvent elle dépasse la portée de la raison, qui n'aurait pu la découvrir et qui ne peut la comprendre que très imparfaitement ou même n'en saisit guère que l'énoncé. Dans l'un et l'autre cas, la vérité provient de la même source ; Dieu a parlé, il faut tenir pour vrai ce qu'il a dit et uniquement parce qu'il l'a dit. Le chrétien se comporte ici comme le petit enfant qui a confiance en celui qui l'enseigne et, sur sa parole, admet une foule de choses qu'il ne comprend pas et qu'il ne comprendra peut-être jamais. Ce qui produit l'adhésion de son esprit à la vérité révélée, ce n'est nullement la lumière qui jaillit plus ou moins discrètement de cette vérité, c'est l'autorité seule de celui qui a parlé.

Il n'est donc pas possible de « confondre la foi divine avec la science naturelle que l'on a de Dieu et des choses morales, puisqu'il est essentiel à la foi divine que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle[1] ». Par la foi ainsi comprise, l'homme rend à l'intelligence souveraine de Dieu et à son inaltérable vérité un hommage qui honore la raison. Il entre en même temps, jusqu'à un certain degré, dans l'intimité de Dieu qui lui communique quelques-uns de ses secrets et l'associe à sa pensée infinie.

1. Concile du Vatican, *De fide*, can. III, 2.

L'*intelligence* n'est d'ailleurs pas seule en action dans l'acte de foi; la *volonté* y a aussi sa part d'autant plus grande que l'intelligence est moins à même de comprendre la vérité révélée. « La volonté peut même faire que l'assentiment de la foi soit plus ferme en lui-même que ne le comporte la valeur des raisons qui poussent à cet assentiment[1]. » L'âme toute entière s'incline donc devant Dieu par la foi et, en retour, reçoit de lui tous les bienfaits qui assureront son introduction dans le monde surnaturel. Mais cette adhésion est essentiellement libre, Dieu ne s'imposant jamais par force à une âme qu'il a créée libre. « Excités et aidés par la grâce de Dieu, ceux qui reçoivent la foi en écoutant se portent librement vers Dieu et croient vraies les choses qui ont été divinement révélées et promises[2]. »

De ce que Dieu lui-même a parlé, il suit que la foi ne doit comporter ni hésitation, ni doute volontaire. « Il faut écarter et rejeter absolument toute difficulté et tout doute et donner à Dieu l'hommage d'une foi absolue, puisqu'on tient pour certain que Dieu lui-même a révélé tout ce que la foi propose à la croyance et à l'obéissance des hommes[3]. » On ne peut pas non plus « mettre le doute positif à la base de toute recherche religieuse », comme on le fait parfois quand il s'agit des connaissances profanes; ce serait supposer que « la raison est la règle principale et l'unique moyen pour l'homme d'arriver à la connaissance des vérités surnaturel-

1. Innocent XI, Denzinger, 1036.
2. Concile de Trente, Sess. VI, 6, Denzinger, 680.
3. Pie IX, Denzinger, 1500.

les[1] », quand, au contraire, ces vérités ne peuvent être connues que par la révélation.

Il serait injurieux à Dieu d'admettre que l'on puisse avoir à croire des choses démontrées fausses par les sciences humaines, et que ce qui est vrai selon la foi soit tout le contraire pour la raison[2]. Cette proposition est insoutenable, puisque le désaccord réel est impossible entre la foi et la raison. La foi peut imposer l'adhésion à des vérités qu'ignorent l'histoire et les autres sciences humaines; jamais elle ne sera en conflit avec ces dernières sur des vérités qu'elles ont solidement établies.

Il faut observer enfin que la foi ne consiste pas seulement dans un acquiescement extérieur aux vérités révélées. Elle saisit l'âme toute entière et ne va à rien moins qu'à exiger la conviction intime et l'acceptation totale de la vérité révélée par l'intelligence et par la volonté. Se contenter d'une sorte de discipline extérieure, qui s'accommoderait au fond de l'âme avec une opposition voulue à la révélation, ce serait supposer que la mesure de la raison humaine est aussi celle de l'intelligence divine, ou que Dieu n'a pas le droit de faire part à sa créature de connaissances qu'il est seul à posséder par nature.

La foi doit donc saisir toute la vérité qui lui est proposée. Cette vérité d'ailleurs n'est pas une chimère, une création de l'âme elle-même, comme si « la révélation n'était autre chose que la conscience, acquise par l'homme, de sa relation avec Dieu[3] ».

1. Grégoire XVI, Denzinger, 1487; Concile du Vatican, *De fide*, can. III, 6.

2. Cette erreur fut déjà professée au XIII[e] siècle et condamnée sur l'ordre de Jean XXI, Denzinger, 398.

3. Pie X, Décret *Lamentabili*, 20.

La relation avec Dieu est constituée par des faits très positifs, l'un qui est extérieur, la révélation elle-même, l'autre qui est intérieur, l'action invisible de Dieu sur l'âme par la grâce.

2. — Rôle de la grâce

Cette *grâce*, qui est une aide divine indispensable à l'homme pour entrer et vivre dans l'ordre surnaturel, est seule capable de faire naître la foi dans l'âme et de la conserver. « En tout ce que nous faisons de bien, ce n'est pas nous qui commençons, pour qu'ensuite la miséricorde de Dieu nous vienne en aide, c'est lui qui le premier, sans que nous y ayons donné lieu par aucun mérite antérieur, nous inspire la foi et son amour[1]. »

Si donc il y a un appel naturel de l'âme vers Dieu pour implorer de lui lumière et secours, Dieu n'est pas étranger à ce mouvement. Il est là pour l'accentuer, le diriger et le faire aboutir. Sans son intervention, tout resterait vain et stérile. Il vient au-devant de l'âme, l'attire vers lui et, au moment voulu, complète l'œuvre commencée. « L'assentiment de la foi n'est nullement un mouvement aveugle de l'âme »; l'âme veut et a conscience de ce qu'elle veut. « Cependant personne ne peut adhérer à la prédication évangélique, de la manière qui convient pour assurer le salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous de consentir et de croire avec joie à la vérité[2]. »

1. Boniface II, Denzinger, 171.
2. Concile du Vatican, *De fide*, III.

3. — Effort de l'homme

Mais il est dans l'ordre des choses que Dieu n'impose rien à l'homme, pas même le bien suprême, et qu'il attende, pour poursuivre son action divine, le consentement de celui qu'il a fait libre. L'homme donne ce *consentement* nécessaire en accueillant les premières avances de la grâce, et en priant humblement que la grâce achève son œuvre et le conduise jusqu'à la foi complète. Cette prière est absolument indispensable; aucune âme loyale, désireuse d'être fixée sur les grands problèmes qui intéressent sa destinée, ne peut s'y refuser. On pourrait connaître à fond tout l'enseignement religieux, sans avoir encore la foi; car il ne suffit pas de savoir, il faut croire, c'est-à-dire adhérer de toute son âme à cet enseignement comme venant de Dieu. Une âme ne dirait pas en vain : O Dieu, si vraiment vous avez souci de vos créatures humaines, attirez-moi à vous! O Dieu, si vous avez parlé aux hommes, aidez-moi à connaître votre parole! « O Dieu, qui attirez nos vœux par vos prévenances, daignez les réaliser par votre secours[1]. »

Une telle âme arriverait certainement à Dieu, malgré toutes ses ignorances et tous ses préjugés. Car, à chaque pas qu'elle ferait pour se rapprocher de lui, elle trouverait une grâce pour la mener plus avant, l'aider à surmonter toutes les difficultés, et lui faire accepter de plein cœur, comme y sont parvenues tant d'autres âmes sincères et intelligentes, des vérités auxquelles la raison se heurte comme à des données inacceptables. Il y a là une œuvre

1. Oraison de Pâques.

surnaturelle que Dieu seul, sollicité par d'humbles prières, peut aider et faire heureusement aboutir.

Mais la foi n'est pas seulement un *don de Dieu;* elle est aussi une *vertu,* impliquant de la part de l'homme un effort déterminé. D'ordinaire, l'homme qui veut croire et se rendre à lui-même raison de sa foi ne se contentera pas de prier; il étudiera, il réfléchira et mettra tout en œuvre pour éclairer son intelligence et incliner sa volonté vers les choses de la foi.

4. — Raisons de croire

On croit que Dieu a parlé parce qu'un témoin d'incomparable autorité, l'Eglise, l'affirme; on croit ensuite à la vérité de la parole divine à cause de l'infinie perfection de celui qui a fait entendre cette parole. Mais Dieu n'a pas voulu que le splendide édifice de sa révélation s'élevât comme en plein désert. De nombreuses et magnifiques avenues permettent à la raison d'y accéder, sous la conduite de la grâce. Ces avenues sont ce qu'on appelle les motifs de *crédibilité,* faits éclatants qui disposent et déterminent l'âme à entrer dans le domaine de la révélation. « Pour que l'obéissance de notre foi fût en harmonie avec la raison, Dieu a voulu joindre à l'assistance intérieure du Saint-Esprit des preuves extérieures de sa révélation : ce sont des faits divins, et par-dessus tout les miracles et les prophéties, qui démontrent péremptoirement la puissance et la science infinie de Dieu et constituent des marques de la révélation divine à la fois très certaines et appropriées à toutes les intelligences[1]. »

1. Concile du Vatican, *De fide,* III

Ces faits divins tiennent une place éminemment grande et belle dans l'histoire du monde. « Cette foi, qui est la maîtresse de la vie et la voie du salut, l'adversaire de tous les vices, la mère féconde et l'instigatrice des vertus, est confirmée par la naissance, la vie, la mort, la résurrection, la sagesse, les prodiges, les oracles de Jésus-Christ, son divin auteur et consommateur. Elle brille de toutes parts par la lumière d'une doctrine céleste et est enrichie des trésors de tous les biens d'en-haut. Elle porte en elle l'insigne éclat des prédictions des prophètes, de la splendeur des miracles, de la constance des martyrs, de la gloire des saints. Elle publie les lois salutaires du Christ et acquiert de jour en jour d'autant plus de forces qu'elle est persécutée avec plus de cruauté. Avec le seul étendard de la croix, elle a parcouru tout l'univers, par terre et par mer, du levant au couchant; elle a terrassé les trompeuses idoles, chassé les erreurs ténébreuses, vaincu les ennemis de toute nature. A tous les peuples, à toutes les races, à toutes les nations, même les plus barbares et les plus diverses par leur caractère, leurs mœurs, leurs lois, leurs coutumes, elle a fait resplendir la lumière de la science divine, elle les a toutes soumises au joug très doux du Christ[1]. »

De cette énumération de faits incontestables résulte une conclusion très frappante. Pour être acceptée dans des conditions si diverses, il faut qu'une doctrine donne satisfaction aux besoins les plus intimes de toute âme humaine. Elle comble merveilleusement le vide constaté dans les intelligences, elle éclaire les consciences, fortifie les

1. Pie IX, Denzinger, 1499.

volontes, résout les plus graves problèmes de la vie, donne satisfaction aux plus nobles aspirations du cœur humain, illumine les horizons du passé et de l'avenir, en un mot fixe l'homme sur les questions de son origine et de sa destinée, avec une sûreté à laquelle la raison n'a jamais pu atteindre, même de très loin. L'existence terrestre prend ainsi un sens que toutes les philosophies humaines étaient incapables d'indiquer. L'homme sait désormais d'où il vient, où il va et comment il doit y aller.

La puissance de cette lumière ravit le savant aussi bien que l'ignorant, le civilisé comme le sauvage. Elle s'est imposée au païen d'autrefois, elle a conquis le barbare, elle exerce la même influence sur les contemporains et sera encore à même de répondre aux exigences des générations à venir. L'enfant arrive comme naturellement à la foi, l'homme d'expérience et d'études y trouve, quand il le veut, cet indispensable complément de connaissances supérieures qu'il demande en vain aux choses de la nature, le vieillard y rencontre le repos de ses derniers jours et la sécurité de son passage à une autre vie. Et cette doctrine est identique à elle-même depuis le jour où le monde l'a entendue pour la première fois; elle n'a rien sacrifié de ce qui constituait son fonds essentiel, elle n'a point empiété sur les droits légitimes de la raison, elle n'a point réclamé le secours de la force pour amoindrir la liberté et enchaîner les consciences, elle a fait le bonheur de bien des peuples, elle a procuré la paix, l'espérance, les joies les plus vraies et les plus réconfortantes à des millions et des millions d'âmes. Une telle facilité d'adaptation à toutes les nécessités de l'âme humaine permet de

conclure que c'est bien là ce que cette âme attendait. On le verra davantage encore par le détail, en parcourant l'un après l'autre les dogmes qui composent l'enseignement de la foi.

La contre-épreuve serait également concluante. Privés des assurances de la foi, comment les hommes réussissent-ils à diriger leur vie, à utiliser les biens de la nature sans en devenir les esclaves, à conquérir ici-bas même un bonheur éphémère? La réponse est lamentable. Elle est faite de désespoirs, de discordes, d'oppressions, d'avilissements et de souffrances sans nom. Le poète a pu dire avec raison, en parlant de la vérité méconnue :

> Et pourtant elle est éternelle,
> Et ceux qui se sont passés d'elle
> Ici-bas ont tout ignoré[1] !

5. — Etude des raisons de croire

Les faits qu'on peut regarder comme des *raisons de croire* ne déterminent pas la foi par eux-mêmes. Ils inclinent seulement la volonté à donner son plein assentiment à la parole de Dieu lui-même, de sorte que, comme il a été dit plus haut[2], la volonté peut et doit imposer à l'intelligence une adhésion plus ferme que ne le comportent à elles seules les raisons de croire. Autrement, ce serait faire de la foi une fonction de l'intelligence seule, alors que l'âme toute entière doit y concourir. Il est, en effet, inexact de penser que « la foi, l'usage, l'augmentation et la récompense de la foi ne sont autre chose qu'un don de la pure libéralité de Dieu[3] » ; l'homme est appelé

1. A. de Musset, *Tristesse*.
2. P. 38.
3. Clément XI, Denzinger, 1284.

à la produire en associant à la grâce divine l'effort de toutes ses facultés.

Aussi n'est-il pas nécessaire que les raisons de croire soient toutes par elles-mêmes victorieusement convaincantes au regard de chaque homme. Elles agissent différemment, selon les dispositions intellectuelles et morales du croyant; mais c'est toujours l'autorité divine qui fait leur principale force.

Certaines vérités trouvent dans l'esprit même de l'homme le principe de leur démonstration : telles sont l'existence de Dieu, sa providence, la spiritualité et la survivance de l'âme. D'autres empruntent leur certitude au témoignage. Le croyant admet sur le témoignage des autres ce qui lui est raconté des prophéties, de la vie de Jésus-Christ, de ses miracles, de la conversion du monde. Il est donc souvent obligé de s'en rapporter aux autres, comme c'est la règle en histoire, et en toutes les autres sciences pour beaucoup de notions acquises.

La certitude que comporte le témoignage n'est pas une certitude mathématique, mais une *certitude morale*, également solide en son genre et excluant tout doute raisonnable. Aussi ne peut-on pas dire que « l'assentiment de la foi se fonde en définitive sur une accumulation de probabilités[1] ». Les preuves mises en avant pour justifier la croyance, bien que d'importance différente, peuvent et doivent produire la certitude dans l'âme bien préparée. Chacune d'elles a sa valeur propre, capable d'impressionner plus ou moins vivement l'esprit, suivant sa préparation, sa puissance et ses dispositions personnelles, et de faire naître une conviction inébranlable, quand la grâce de Dieu y ajoute son action.

1. Pie X, Décret *Lamentabili*, 25.

Ces preuves se soutiennent d'ailleurs les unes les autres et se prêtent un mutuel appui. Si l'une d'entre elles, aux yeux du croyant imparfaitement instruit, paraît moins solide, elle reçoit des autres preuves, auxquelles l'unissent des rapports étroits et harmonieux, un supplément de force qui ne permet pas de la récuser.

Pareil à une magnifique cathédrale, dans laquelle les parties s'harmonisent avec un art merveilleux et, tout en remplissant leur rôle particulier, contribuent à la solidité et à la splendeur de l'ensemble, l'édifice de la croyance, conçu et exécuté par un divin artiste, s'appuie sur des preuves dont chacune repose sur une base solide, se relie aux autres avec une harmonie parfaite et forme avec elles un ensemble d'une incomparable majesté et d'une lumineuse profondeur.

Sans doute, dans ce mystérieux édifice, il n'y a pas que des clartés. Les vérités qu'il renferme touchent à Dieu, par conséquent à l'incompréhensible; l'œil qui contemple est un œil humain, par conséquent infirme et borné. De là des difficultés pour le croyant; de là aussi son mérite. Il n'a pas plu à Dieu de rendre éblouissante la clarté de la vérité religieuse. Il faut lui en rendre grâces; car, s'il l'avait fait, que deviendraient la liberté de la pensée et le mérite de la volonté? Au lieu de proposer la vérité à l'âme humaine, Dieu l'imposerait, et les rapports de l'homme avec lui prendraient un tout autre caractère que celui qui résulte d'un libre choix et d'un amour réfléchi. La volonté se désintéresserait d'une solution à laquelle elle n'a pas eu de part.

L'étude approfondie des motifs de crédibilité n'est pas à la portée de tous. La plupart des hommes

les connaissent sommairement, sans éprouver le besoin de les examiner plus à fond pour croire. Les hommes plus intelligents dans les choses de l'esprit ont le devoir de pousser plus loin leurs recherches. Ils doivent maintenir, autant que possible, leurs connaissances religieuses à la hauteur de leurs connaissances profanes, pour que le manque d'équilibre entre les deux ne cause pas la ruine des premières. Ils doivent puiser leurs idées chrétiennes à des sources pures et authentiques, au lieu d'aller demander des raisons de ne pas croire à tous ceux qui ont des arguments spécieux ou des sophismes à faire valoir contre la religion.

L'Eglise n'exerce pas une tyrannie, mais bien plutôt une tutelle maternelle, quand elle interdit à ses enfants certains livres qui combattent l'enseignement de la foi. Elle sait combien peu nombreux sont les esprits capables de discerner le vrai du faux, sans se laisser prendre aux charmes apparents de ce dernier. La blâmer de dresser une barrière protectrice devant l'abîme, c'est trouver mauvais qu'elle prenne pour la santé de l'âme des mesures analogues à celles qu'on ne craint pas de multiplier pour la santé du corps.

Puisque la foi doit occuper l'âme toute entière, il convient que l'intelligence ne soit pas seule à lui préparer les voies. La volonté doit se mettre en état de la désirer et de l'obtenir. Le cœur doit déjà l'aimer, comme le commencement de tous les biens surnaturels que Dieu veut accorder à sa créature. Cet amour est même un des éléments essentiels à l'acquisition de la foi [1].

1. « Commençons par aimer d'un amour sincère celui-là même que nous voulons connaître. » S. Augustin, *De mor. Eccles.*, 1, 25,

Il est vrai que le péché et la foi ne s'excluent pas réciproquement ; « la foi qui demeure dans l'âme après le péché est une foi véritable, bien qu'elle ne soit pas vivante [1] » de cette vie surnaturelle qui est la condition du salut. Néanmoins la coexistence du péché et de la foi dans une âme ne peut être que transitoire. Le péché et la foi tendent sans cesse à s'éliminer mutuellement. Aussi est-ce une excellente condition, pour acquérir et développer la foi, que de consentir généreusement à tous les sacrifices que réclame si logiquement la croyance en Dieu et en son autorité souveraine.

Que vos pensées sur le Seigneur soient loyales ;
Cherchez-le d'un cœur sincère :
Il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas
Et se manifeste à ceux qui se confient en lui.
Mais les pensées perverses éloignent de Dieu...
La sagesse n'entre pas dans une âme qui médite le mal.
Elle n'habite pas dans un corps esclave du péché [2].

L'effort de la volonté pour se dégager de tout ce qui entretient les ténèbres dans la conscience est déjà un premier hommage rendu à la foi. Le refuser, quand la foi n'en est encore qu'à son aurore

47 ; *Retract.*, I, 7, 4. « Si tu veux arriver à Dieu, ne tarde pas à aimer. » Id., *In Joan.*, 36, 8. « Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature. Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrassent du cœur à l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur... Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer, ce qui est passé même en proverbe, les saints, au contraire, en parlant des choses divines, disent qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences. » Pascal, *De l'art de persuader*, édit. Guthlin, p. 403.

1. Concile de Trente, *De justificatione*, Sess. VI, can. 28.

2. Sagesse, I, 1-4.

c'est pécher contre la lumière. Y consentir virilement, c'est attirer de nouvelles grâces et, par elles, un épanouissement de plus en plus éclatant de la foi : c'est la marche à la lumière.

6. — Expérience intime

L'âme qui a ainsi conquis ou gardé la foi en arrive alors à une preuve de la révélation qui confirme et couronne toutes les autres. Elle fait l'expérience personnelle de la foi. Ce n'est plus seulement sur le théâtre extérieur du monde que se déroulent tous les faits qui déterminent la foi, ni dans un passé lointain qu'ils se succèdent. Ils prennent une vie intime dans l'âme elle-même, ils s'harmonisent avec ses pensées, répondent à ses désirs, inspirent son action, entrent presque dans la trame de son existence personnelle. L'homme devient alors « le juste qui vit de la foi[1] ». La foi est pour lui « la réalité même des choses qu'il espère, la conviction de celles qui ne se voient pas[2] ». Elle lui donne sur l'invisible la même certitude que s'il le voyait, et ce que la raison ne pouvait atteindre lui est désormais connu, certain et presque familier.

7. — Nécessité de la foi

Bien que Dieu n'impose aucun de ses dons, pas même celui de la foi, la raison elle-même convient qu'il serait souverainement dangereux de le refuser. Elle se sent radicalement incapable d'assurer à l'homme le bonheur définitif auquel il aspire. La foi

1. Hébreux; x, 38.
2. *Ibid.*, xi, 1.

ne serait-elle pas la condition nécessaire pour l'obtenir? A première vue, il est fort possible qu'il en soit ainsi. Cette possibilité devient une assurance pour qui écoute les voix autorisées qui lui parlent de son salut, c'est-à-dire de son heureuse destinée dans l'autre vie. « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu ; quiconque s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent[1]. » L'Eglise ne se lasse pas de répéter la même affirmation : « Si quelqu'un ne croit pas fidèlement et fermement à la foi catholique, il ne peut être sauvé[2]. »

Il sera expliqué plus loin en quel sens doit s'entendre la nécessité de cette adhésion à la foi catholique.

« L'acte de la foi est une œuvre qui se rapporte au salut et par laquelle l'homme rend à Dieu même une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, alors qu'il pourrait y résister... Comme sans la foi il est impossible de plaire à Dieu et de prendre rang parmi ses enfants, personne ne peut jamais devenir juste sans elle, personne ne peut parvenir à la vie éternelle, s'il n'y persévère jusqu'à la fin[3]. »

Cette nécessité absolue de la foi, son indispensable bienfait, expliqueront pourquoi Dieu a tant fait pour la procurer à l'homme, pourquoi, à son exemple et sous son inspiration, l'Eglise s'impose tant de labeurs pour propager, défendre et conserver la foi dans le monde.

1. Hébreux, XI, 6.
2. Symbole du Ve siècle, Denzinger, 138.
3. Concile du Vatican, *De fide*, III.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE, GARDIENNE DE LA RÉVÉLATION

Révélation primitive. — Révélation mosaïque. — Révélation chrétienne. — L'Eglise. — Propagation, garde et défense de la révélation.

Dieu est intervenu pour parler aux hommes. Une société imposante, l'*Eglise*, nous en donne l'assurance. Cette société nous inspire confiance, au moins sur ce fait général; nous acceptons son affirmation. Puis, en étudiant de plus près les événements du passé, nous constatons qu'ils concourent à confirmer puissamment l'existence d'une révélation, en même temps qu'ils font à l'Eglise une situation à part dans le monde. Ces constatations nous inclinent à croire à la parole de l'Eglise, et à avoir foi en la parole même de Dieu, dont la première nous garantit la réalité. Cette foi devient une vertu religieuse et surnaturelle, si nous admettons les vérités révélées non plus à la suite d'une conviction purement rationnelle, ni même sur la seule parole de l'Eglise, mais à cause de Dieu qui nous les révèle.

Il s'agit donc maintenant pour nous de mettre notre âme en face de ces vérités révélées de Dieu,

afin que, sa grâce aidant, la foi naisse et s'affermisse.

Mais ici se posent d'autres questions, et tout d'abord celle-ci : Puisque Dieu a parlé, qu'est devenue sa parole? S'est-elle gardée d'elle-même, ou bien la garde en a-t-elle été confiée à quelqu'un? Où est ce dépositaire, ce gardien, ce défenseur fidèle de la parole émanée de Dieu?

L'Eglise nous dit encore ici : c'est moi. Ceux que pressent trop les affaires de ce monde ou qu'arrêtent les difficultés de la recherche, peuvent se contenter de cette nouvelle affirmation de l'Eglise, garantie pour eux par l'adhésion du grand nombre. Les autres ont le droit et, jusqu'à un certain point, le devoir de contrôler cette affirmation, soit pour établir solidement leur foi, soit pour se rendre un compte rationnel des choses et ajouter à leur croyance surnaturelle la confirmation fournie par leurs études.

1. — Révélation primitive

Il nous faut remonter à un passé aussi ancien que la parole même adressée par Dieu aux hommes. Ce passé peut nous être connu par d'antiques écrits, racontant les traditions primitives des peuples, et spécialement par un recueil regardé comme sacré et nommé la Bible, c'est-à-dire le livre par excellence. Nous prenons ici ces écrits sans leur attribuer aucun caractère autre que celui de leur antiquité relative. Que plusieurs puissent être plus que des livres humains et ordinaires, nous ne nous en occupons pas pour le moment. Qu'il nous suffise de pouvoir les interroger sur le point qui nous

occupe, afin d'en obtenir une réponse d'ordre historique.

Presque tous les anciens livres sacrés supposent, à l'origine de l'humanité, des rapports plus intimes entre l'homme et la divinité, et certaines communications établies entre le ciel et la terre. D'après la Bible, Dieu parla au premier homme ; en s'adressant à lui, il songeait à ses descendants. Ceux-ci, en se dispersant à travers le monde, emportèrent la tradition des paroles entendues par leur ancêtre. Plus tard, d'autres paroles divines furent dites à Noé, et, après bien des siècles encore, à des patriarches comme Abraham, Isaac et Jacob, pères d'un petit peuple à la veille de naître.

Les paroles adressées aux tout premiers hommes et, par eux, à toute la race humaine, ne paraissent avoir été confiées à aucune autre garde que la mémoire des générations successives. Celles-ci conservèrent l'idée assez vague d'un état autrefois meilleur et l'espoir encore plus imprécis d'une amélioration future dans le sort de l'humanité. Elles continuèrent à compter sur une certaine survivance après la mort; surtout, elles demeurèrent assez unanimement fidèles à la pratique des sacrifices, c'est-à-dire à l'immolation de victimes en l'honneur de la divinité. Qui donc avait appris aux hommes que, débiteurs envers Dieu, ils ne lui devaient rien moins que leur propre vie, mais que cette vie pouvait être remplacée par celle d'un être inférieur et que Dieu ne dédaignait pas une telle offrande? La raison restait muette à ce sujet; c'est donc que la révélation était intervenue.

Mais cette révélation primitive, en passant à travers les générations successives et en suivant

les peuples dans leurs migrations, ne pouvait que s'altérer, au gré des influences multiples et fort diverses qui s'exerçaient sur la pensée des hommes dispersés. Comme rien ne la protégeait contre les déformations de toute nature, elle devint bientôt méconnaissable. Dieu n'avait pas jugé à propos de rien instituer de particulier pour garder sa parole. Peut-être voulait-il laisser la raison humaine à ses propres inspirations. Elle eût pu se faire honneur à elle-même en conservant précieusement la parole que Dieu lui avait confiée et en partant de là pour travailler avec succès au perfectionnement moral de l'humanité. Elle ne sut que faire la preuve de son impuissance, même à veiller sur le dépôt divin. Les anciens peuples nous ont laissé par écrit ce qu'ils regardaient comme leurs traditions primitives. Mais ces traditions contiennent tant de choses étranges, incohérentes, inconciliables entre elles et contraires au plus simple bon sens, qu'on n'y saurait plus reconnaître un reflet même lointain de la révélation primitive.

2. — Révélation mosaïque

Plusieurs milliers d'années après la première apparition de l'homme sur la terre, l'histoire enregistre les débuts d'un peuple nouveau, celui d'Israël. Quinze cents ans avant Jésus-Christ, Dieu parle à un homme qu'il lui donne pour guide et pour législateur. C'est une révélation nouvelle qui commence. Elle va se poursuivre pendant près d'un millier d'années. Après Moïse, se succèdent, au sein de ce peuple, des hommes qu'on appelle des prophètes, parce qu'ils parlent au nom de Dieu, pour transmettre sa

parole et intimer ses ordres. Pour prouver qu'ils ne parlent pas d'eux-mêmes, ces prophètes accomplissent un certain nombre d'actes qui ne paraissent possibles qu'avec le concours de la puissance divine Tels sont Samuel, Elie, Elisée et d'autres. A partir du huitième siècle, les prophètes ne se contentent pas de parler au nom de Dieu, ils écrivent leurs oracles. Ils continuent ainsi à travers les circonstances les plus critiques de l'histoire israélite, les invasions et l'exil. Après la restauration, au milieu du sixième siècle, trois prophètes se suivent encore pour parler au nom de Dieu ; puis, cent ans après, tout se tait, la révélation a pris fin.

La garde de cet ensemble d'oracles divins est confiée à la nation israélite. Celle-ci veille sur les livres sacrés qui les renferment. Elle les conserve avec un soin jaloux, comme un bien dont le monopole lui appartient. Les grands penseurs de la Grèce ignorent l'existence et le contenu de ces livres, et quand, en Egypte, on commence à les traduire en grec, pour les mettre à la portée des étrangers, vers le milieu du troisième siècle avant Jésus-Christ, leurs anciens dépositaires voient dans cette entreprise une sorte de profanation.

Cette nouvelle révélation divine est donc recueillie fidèlement et gardée sans altération appréciable. Mais elle s'adresse seulement à un petit peuple, et, tout au plus, à ses voisins immédiats. Le reste de l'humanité n'en a point connaissance et n'en saurait profiter. Ce n'est pas encore là ce que les hommes attendent de Dieu, s'il daigne leur parler pour leur commun avantage. D'ailleurs, les livres sacrés d'Israël donnent assez clairement à entendre qu'un jour une parole divine, plus puis-

sante et plus compatissante, retentira dans tout l'univers.

3. — Révélation chrétienne

Ce jour vient, quand apparaît en Galilée et en Judée celui qui ne parle plus au nom de Dieu, mais qui se présente en personne comme le Sauveur des hommes et le Fils même de Dieu. Pendant trois ans, il donne ses enseignements, qu'il adresse, par-dessus la tête de ses auditeurs israélites, aux hommes de tous les temps et de tous les pays. Puis, il meurt, il ressuscite et retourne au ciel au bout de quelques jours. Si Jésus a apporté à l'humanité la révélation divine aussi complète que Dieu daigne la lui accorder, que va devenir cette révélation? Se perdra-t-elle, comme la révélation primitive, semblable à un fleuve dont les eaux courent à l'aventure à travers le désert et finissent par disparaître dans les sables? Demeurera-t-elle confinée, comme un trésor presque inutile, en des mains qui la garderont jalousement, sans permettre à l'humanité d'en faire son profit?

L'histoire va nous donner la réponse.

Jésus meurt en l'an 29 ou 30. Aussitôt, ceux qu'il avait choisis pour prêcher sa doctrine se mettent à l'œuvre, d'abord en Palestine, puis dans le monde romain et jusqu'à Rome même. Très peu d'années après leur début, un nouvel ouvrier de la parole vient se joindre à eux. Il s'appelle Paul. Avec une rare activité, il parcourt l'Asie-Mineure, la Grèce, les îles méditerranéennes et arrive aussi jusqu'à Rome. Il y meurt décapité, en l'an 67 ou environ, peu de temps avant ou après Pierre, le chef de ceux

que Jésus avait choisis pour en faire les disciples et ensuite les apôtres de sa doctrine. Or Paul et Pierre ont laissé un certain nombre de lettres, dans lesquelles nous saisissons sur le vif non seulement leur pensée personnelle, mais encore le milieu dans lequel ils exerçaient leur zèle apostolique.

4. — L'Eglise

Paul n'est pas un isolé, il ne se présente nullement comme un fondateur. Il parle d'une société particulière qui existait avant lui et dont il a commencé par se faire l'ennemi acharné. « Je suis le moindre des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu... Je persécutais à outrance et je ravageais l'Eglise de Dieu[1]. » En nous reportant à l'histoire de ces premiers temps, nous voyons Paul, alors appelé Saul, poursuivre méchamment ceux qui vivaient ensemble sous la loi de Jésus[2]. A cette société encore petite, mais déjà objet de haine, il donne donc le nom d'Eglise. Qu'entend-il par là?

Cette Eglise est quelque chose de semblable à un corps, qui a l'unité et la vie, mais dans lequel des membres divers accomplissent des fonctions diverses. Ce corps est d'ailleurs le corps du Christ, par conséquent une organisation dont Jésus est soit le fondateur, soit le chef[3]. « Nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ[4]. »

Le Christ est la vie de ce corps. « C'est de lui que

1. I Corinthiens, xv, 9 ; Galates, i, 13.
2. Actes, viii, 3.
3. I Corinthiens, xii 4-30.
4. Romains, xii,

tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité[1]. » Pour lui, « il est la tête du corps de l'Eglise[2] ».

Ailleurs Paul présente l'Eglise sous d'autres images. « Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu..., vous êtes un temple de Dieu[3]. » Cet édifice est solidement construit. « Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes de passage; vous êtes concitoyens des saints, membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. C'est en lui que tout l'édifice bien ordonné s'élève, pour former un temple saint dans le Seigneur; c'est en lui que, vous aussi, vous êtes édifiés pour être, par l'Esprit-Saint, une demeure où Dieu habite[4]. » Cet édifice n'est pas seulement chaque âme chrétienne en particulier; c'est « la maison de Dieu, qui est l'Eglise du Dieu vivant, la colonne et la base de la vérité[5] ».

Il est nécessaire de bien observer que, s'adressant aux nouveaux chrétiens à quelques années seulement de la mort de Jésus, Paul ne s'attarde pas à leur conseiller la formation d'une société qui les groupe tous ensemble pour leur commune défense. Lui-même a constaté que cette société existait déjà avant lui, puisqu'il a cru devoir la persécuter, et cette société s'appelait l'Eglise.

L'apôtre parle d'un corps coordonné et uni, d'un

1. Ephésiens, IV, 16.
2. Colossiens, I, 18.
3. I Corinthiens, III, 9, 16.
4. Ephésiens, II, 19-22.
5. I Timothée, III, 15.

édifice bien agencé. Cette Eglise n'est donc pas une construction d'aventure, ni un corps sans vie régulière. Une hiérarchie bien déterminée régit déjà cette société naissante. « Il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère en tous... Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part. Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs[1]. » Paul lui-même installe, dans les chrétientés qu'il fonde, des prêtres ou anciens et des évêques ou surveillants pour les gouverner, avec ordre aux simples chrétiens d'obéir à leurs pasteurs. Il dit aux pasteurs d'Ephèse, réunis autour de lui: « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques[2].» Ainsi, dans cette société que Paul trouve toute constituée et dans laquelle il prend une place éminente, il y en a qui commandent et qui instruisent, il y en a d'autres, par conséquent, qui obéissent et qui apprennent.

Paul dit que Jacques, Pierre et Jean étaient « regardés comme des colonnes[3] », c'est-à-dire comme les soutiens de l'édifice de l'Eglise. Pierre reprend la même comparaison, pour donner l'idée de la société nouvelle : « Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel. . Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis... Vous qui autrefois n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le

1. I Corinthiens, XII, 4, 5, 27, 28.
2. Actes, XXI, 28.
3. Galates, II, 9.

peuple de Dieu... Vous étiez comme des brebis errantes, mais maintenant vous êtes revenus à celui qui est le pasteur et l'évêque de vos âmes[1]. »

Pour que Pierre parle comme Paul, sans la moindre allusion à des tentatives faites pour concevoir et constituer une société nouvelle, qu'il suppose cependant établie et très vivante, il faut que cette société fût antérieure à l'un et à l'autre. D'ailleurs, Paul ne l'aurait probablement pas voulue telle que Pierre la concevait. L'accord entre deux hommes d'un caractère si différent ne s'explique bien que s'ils ont été placés en face du fait accompli. Que s'est-il donc passé avant leur apostolat?

Pendant qu'ils prêchaient la doctrine de Jésus et racontaient sa vie, d'autres apôtres et des disciples s'appliquaient à la même œuvre; mais quelques-uns entreprenaient, à cette même époque, d'écrire l'histoire de Jésus, sous l'œil des témoins de sa vie, pour l'instruction et la joie de ceux qui n'avaient pas vu le Sauveur en personne. Nous pouvons donc nous attendre à trouver, dans ces récits, la raison d'être de diverses institutions dont nous constatons l'épanouissement à la période suivante. Il en sera ainsi de l'Eglise.

Nous lisons qu'avant de remonter au ciel, Jésus envoie ses apôtres prêcher l'évangile à toute créature, c'est-à-dire à tous les hommes sans exception, et non plus aux seuls enfants d'Israël. Il leur dit : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations,... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les

1. I Pierre, II, 5, 9, 0,1 25.

jours, jusqu'à la fin du monde[1]. » Il ne parle pas ainsi à tous indistinctement, mais seulement à ceux qu'il a choisis au préalable pour continuer son œuvre.

De la foule de ceux qui s'attachaient à ses pas, il a séparé des disciples, au nombre de soixante-douze, auxquels il a confié un certain ministère. Mais il y en a douze autres, auxquels il a réservé le nom d'apôtres, c'est-à-dire « envoyés », qu'il a pris soin d'instruire à fond et qu'il a constitués les principaux continuateurs de son œuvre. Cette œuvre, c'était ce qu'il appelait le « royaume des cieux », le règne de Dieu sur la terre. Ce royaume ne devait pas se borner à une vague union des âmes ; il comportait la croyance à un enseignement précis, l'obéissance à des lois déterminées. Par-dessus tout, il avait pour le gouverner un chef désigné à l'avance par Jésus. Un jour, en effet, le Sauveur avait dit à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les puissances infernales ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux[2]. »

Voilà donc l'origine de cette idée d'édifice spirituel dont ont parlé Paul et Pierre ; elle remonte à Jésus lui-même, qui choisit Pierre comme fondateur inébranlable de ce qu'il veut bâtir, et ce qu'il veut bâtir, c'est son Eglise, la même chose que le royaume des cieux. Pierre reçoit les clefs de ce royaume ; il y exercera les pleins pouvoirs et les décisions qu'il prendra seront ratifiées là-haut. Nous avons ici une

1. S. Matthieu, xxviii, 18-20.
2. S. Matthieu, xvi, 18, 19.

société, un chef, une perpétuité assurée : c'est déjà l'Eglise prévue et voulue par Jésus-Christ.

A la fin du premier siècle, le dernier survivant des apôtres, Jean, le préféré du Sauveur, reproduira les mêmes idées sous une autre forme. Pour lui, les chrétiens forment un troupeau dont Jésus est le pasteur : « Je suis le bon Pasteur; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent... J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas dans ce bercail; il faut aussi que je les amène, elles entendront ma voix et il y aura un seul bercail et un seul pasteur[1]. » Sous cette nouvelle image, Pierre reçoit la même investiture que précédemment : « Pais mes agneaux, pais mes brebis[2]. » Un bercail, c'est encore un enclos fermé, un pasteur qui gouverne, un troupeau qui obéit, c'est toujours l'Eglise.

L'évangéliste saint Luc, après avoir raconté la vie du Sauveur, entreprend de faire l'histoire des débuts de l'Eglise. D'après son récit, dont rien ne permet de suspecter la valeur historique, aussitôt après l'Ascension et la Pentecôte, l'Eglise fonctionne sans hésitation. Pierre est toujours à la tête ; les autres apôtres exercent le même ministère que lui, mais à un rang inférieur. Au-dessous de ces chefs, apparaissent successivement, constitués par les apôtres eux-mêmes, d'autres ministres, des diacres, des prêtres et des évêques; les prêtres ne se distinguent des évêques qu'avec les années. Un jour, une discussion s'élève dans cette société à son berceau. Les chefs se rassemblent à Jérusalem et décident souverainement quelle conduite il conviendra d'imposer aux fidèles. Tous écoutent et se sou-

1. S. Jean, x, 14-16.
2. S. Jean, xxi, 15-17.

mettent. La société chrétienne est vivante, ordonnée et conquérante; les pasteurs poursuivent leur marche vers toutes les nations.

On ne peut nier que cet exposé historique, tel que l'a écrit saint Luc, ne soit en harmonie avec les idées sur l'Eglise que formulent, d'une part, saint Paul et saint Pierre, de l'autre, le Sauveur lui-même. Une pareille institution ne s'improvise pas, surtout avec des hommes simples comme Pierre et ses compagnons d'apostolat, ou des hommes imbus, comme Paul, de tous les préjugés d'une éducation juive raffinée. Si elle avait été improvisée, elle n'eût pu durer, au milieu d'un monde violemment antipathique.

5. — Propagation de la révélation

Si Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu, auteur de la révélation définitive, l'Eglise apparaît donc, dès l'abord, comme la personnalité morale la mieux qualifiée pour recueillir cette révélation et la garder intacte, tout en la faisant connaître au monde entier. Elle n'est pas comme un homme, qui peut avoir du génie, mais qui ne dure pas toujours et n'est pas assuré d'avoir longtemps des successeurs; ni comme un livre, qui peut contenir une doctrine, mais est incapable de l'expliquer et de la défendre; elle apparaît déjà comme un organisme vivant, durable et en mesure de porter la révélation divine jusqu'aux extrémités de la terre et à la fin des temps. Qui donc, en dehors de l'Eglise, se tient là pour recueillir la parole de Jésus et la transmettre fidèlement à toutes les âmes qui l'attendent?

Or, c'est bien cette parole révélée que l'Eglise

entend proclamer partout, parce qu'elle croit avoir reçu mission de le faire. Traînés au tribunal pour avoir prêché la doctrine nouvelle, Pierre et Jean répondent fièrement à leurs juges : « Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu[1] », c'est-à-dire les actes et les paroles du Sauveur. « Si j'annonce l'Evangile, dit saint Paul, ce n'est pas pour moi une gloire, c'est une obligation qui m'incombe, et malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile[2] ! » Il écrit à son disciple : « Les enseignements que tu as reçus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire les autres[3]. »

Pour transmettre cet enseignement de la révélation, l'Eglise sacrifie la liberté et la vie de ses pasteurs et de ses enfants, pendant l'ère des persécutions. Pour le garder pur de toute altération, elle lutte de longs siècles contre les hérésies. Pour le faire entendre à tous les hommes, elle va au-devant des barbares, affronte les contrées les plus sauvages, apprend toutes les langues de l'univers et s'efforce d'arriver à toutes les âmes.

Aux efforts qu'elle multiplie pour remplir cette grande mission, l'Eglise ajoute ses prières incessantes. « Quand les pontifes des peuples chrétiens remplissent la fonction qui leur est attribuée, ils plaident les intérêts du genre humain auprès de la clémence divine, et unis aux supplications de toute l'Eglise, ils prient et conjurent que la foi soit donnée aux infidèles, que les idolâtres soient délivrés

1. Actes, IV, 20.
2. I Corinthiens, IX, 16.
3. II Timothée, II, 2.

des erreurs de leur impiété, que les hérétiques reconnaissent la foi catholique et se repentent, que les schismatiques reçoivent l'esprit d'une charité renaissante, qu'aux pécheurs soient appliqués les remèdes de la pénitence, qu'enfin les catéchumènes soient conduits aux sacrements de la régénération et que la porte de la miséricorde céleste s'ouvre devant eux. Ces prières ne sont pas adressées à Dieu à la légère et sans résultat; les faits en sont la preuve, puisque Dieu daigne tirer de toutes espèces d'erreurs les âmes qu'il arrache à la puissance des ténèbres pour les introduire dans le royaume de son Fils bien-aimé[1]. » Ces prières de l'Eglise sont l'expression de sa croyance et la règle de sa conduite. Elle a vraiment conscience de servir les intérêts du genre humain en gardant et en publiant la révélation.

6. — Garde de la révélation

Ce n'est pas que cette mission glorieuse ne lui ait été vivement disputée à certaines époques de l'histoire. On n'a jamais pu l'en déposséder.

Pendant deux siècles et demi, les empereurs romains croient qu'il importe à l'intérêt de l'humanité que la voix de l'Eglise soit étouffée dans le sang. Mais la voix du sang rend la première encore plus éclatante; la révélation et son intrépide gardienne sortent triomphantes de la terrible épreuve.

Devenus chrétiens, les empereurs tentent de protéger ce que leurs prédécesseurs ont persécuté. Mais ils sont incapables de veiller, sans chercher à l'exploiter, sur un dépôt qui ne leur est pas confié.

1. Célestin Ier, Denzinger, 95.

Pour payer l'honneur de leur protection, il faut que la doctrine révélée se plie aux caprices de leur théologie de cour. Un jour, l'univers entier se réveille arien, c'est-à-dire entraîné par ses maîtres hors du sentier de la foi catholique. Les gardiens authentiques de la révélation sont à Rome. Ils remplissent énergiquement leur devoir et la vraie foi, défendue par le bon sens occidental, reconquiert peu à peu sa place. L'Orient se venge en portant ses attaques sans cesse renouvelées sur d'autres dogmes fondamentaux. Les hérésies rencontrent de robustes adversaires dans l'Eglise entière.

Mais celle-ci a son centre d'unité et d'action en Occident; la sentinelle vigilante qui garde le dépôt divin reste inviolable à Rome. La nouvelle capitale impériale, Constantinople, supporte mal que la suprême autorité religieuse réside si loin de l'autorité politique, et hors de sa dépendance. Dès le neuvième siècle, le monde grec commence à se séparer effectivement de l'Eglise romaine; au onzième, la rupture est consommée.

Si ce déchirement cause la plus grande peine à la gardienne de la révélation, la révélation elle-même n'a pas à en souffrir. Les Grecs emportent avec eux dans leur schisme la vérité révélée ; mais, à partir de ce moment, ils cessent de participer à sa garde, à sa défense et à sa propagation. Le dommage est tout entier pour eux; l'Eglise qu'ils abandonnent déplore leur départ, mais son rôle n'en est pas amoindri.

Au douzième siècle, des empereurs d'Occident, moins doctrinaires mais aussi tyranniques qu'autrefois ceux de Constantinople, cherchent à mettre la main non plus sur le dépôt sacré de la révélation,

mais sur l'Eglise qui le garde. L'Eglise secoue ce joug et, dans les siècles qui suivent, remplit sa mission avec plus d'éclat que jamais.

Le seizième siècle voit toute l'Europe en révolte contre l'Eglise. Des réformateurs audacieux se lèvent de toutes parts pour l'accuser d'avoir altéré le dépôt de la foi qui lui avait été confié. L'altération daterait de loin déjà. L'Eglise aurait trahi sa haute mission. Il était grand temps de la renverser et de ramener la doctrine à sa pureté primitive.

L'Eglise tint tête à l'orage ; elle fit le nécessaire, au concile de Trente, pour maintenir dans son intégrité le trésor de la révélation, tel qu'elle l'avait reçu à l'origine. Puis, le monde ne tarda pas à voir ce que les réformateurs appelaient la pure doctrine de l'Evangile, représentée par des centaines de systèmes sans consistance, divergeant les uns des autres et réduisant de plus en plus le nombre des vérités comprises dans la révélation divine. L'émiettement des sectes protestantes continue encore aujourd'hui et ne pourra jamais s'arrêter, en vertu du principe même qui commande le système. A la différence du schisme grec, qui n'a gardé d'unité religieuse qu'à la condition de se cantonner dans l'isolement et l'immobilité, les sectes protestantes se donnent beaucoup de mouvement et font de généreux efforts pour se répandre dans le monde entier ; mais l'unité leur fait défaut. La révélation apportée par Jésus-Christ diffère au gré de chacune d'elles ; c'est la poussière à côté de la pierre sur laquelle le Sauveur a bâti son Eglise.

7. — Défense de la révélation

Depuis près de deux siècles, justement fière de

ses conquêtes dans le domaine de la nature, la raison s'est cru le droit de traiter la révélation en chimère et l'Eglise en ennemie. Mais peu confiante, semble-t-il, dans la légitimité de son attitude et l'efficacité de ses tentatives, elle ne craint pas de s'abaisser périodiquement jusqu'à demander main-forte à la violence, pour assurer le triomphe de ses prétentions. Au milieu de ces luttes, l'Eglise reste toujours debout, tenant haut et ferme le flambeau de la foi antique, et, malgré les prédictions de prophètes qui, depuis des siècles, ne cessent d'annoncer sa ruine imminente, elle persiste à vivre et ne semble nullement à la veille de disparaître.

Quelque idée qu'ils aient sur la divinité de Jésus-Christ et sur l'institution divine de l'Eglise, les esprits réfléchis ne peuvent manquer d'être frappés de l'harmonie singulière qui se manifeste entre cette permanence indestructible de l'Eglise, gardienne de la révélation, et les promesses de son fondateur. « Les puissances infernales ne prévaudront pas contre elle... Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » La grandeur de l'ouvrier ne faisait-elle pas prévoir celle de l'œuvre, et aujourd'hui la grandeur de l'œuvre ne révèle-t-elle pas celle de l'ouvrier?

Le rôle que l'histoire de dix-neuf siècles lui attribue, l'Eglise ne manque pas de le revendiquer avec d'autant plus de conviction et d'énergie qu'on le lui dispute avec plus d'âpreté. Elle proclame qu'elle est, aujourd'hui comme autrefois, « la colonne et la base de la vérité[1] ». Elle condamne les assertions de ceux qui prétendent que « dans ces derniers temps, un obscurcissement général s'est étendu sur

1. I Timothée, III, 15; concile de Trente, Sess. XIII, 1.

des vérités de la plus haute importance, se rapportant à la religion et servant de fondement à la foi et à la doctrine morale de Jésus-Christ[1] », comme si l'Eglise avait cessé de garder dans son intégrité et de mettre loyalement à la disposition de toutes les âmes le trésor des vérités révélées.

Enfin, elle se présente toujours au monde comme « la gardienne et la maîtresse de la parole révélée, qu'il est facile de reconnaître[2] ». Personne ne peut lui contester ce titre. Ceux qui professent que la révélation n'a pas besoin d'être gardée et que l'Eglise se donne une peine inutile en se chargeant de cet office, oublient de regarder ce que devient la révélation quand elle est abandonnée à la libre disposition de chacun. La raison est-elle donc en droit de décider que Jésus-Christ a fait une chose déraisonnable?

Puisqu'il existe une révélation divine, c'est à l'Eglise qu'il faut venir la demander. Nulle part ailleurs on n'en trouvera le trésor authentique et complet.

1. Pie VI, Denzinger, 1364.
2. Concile du Vatican, *De fide*, III.

CHAPITRE V

LE DÉPOT DE LA RÉVÉLATION

La Sainte Ecriture. — Témoignage que l'Eglise en tire. — La tradition. — Limites de la révélation. — Développement doctrinal.

« Ce qui avait été promis autrefois par les prophètes, dans les Saintes Ecritures, Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, l'a d'abord promulgué de sa propre bouche ; puis, il le fit prêcher à tous les hommes par ses apôtres, comme la source de toute vérité salutaire et de la règle des mœurs. Considérant que cette vérité et cette règle sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui ont été recueillies par les apôtres sur les lèvres du Christ, ou qui, sous la dictée de l'Esprit-Saint, ont été transmises comme de main en main par les apôtres et sont arrivées jusqu'à nous, l'Eglise, fidèle à suivre l'exemple des pères dans la foi, embrasse et vénère, avec le même sentiment de piété et le même respect, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, et aussi les traditions concernant la foi et les mœurs, comme formulées par le Christ en personne ou dictées par

l'Esprit-Saint, et conservées dans l'Eglise catholique par une succession ininterrompue[1]. »

Il y a donc deux dépôts de la révélation divine : les Saintes Ecritures et la tradition.

1. — La Sainte Ecriture

Les *Saintes Écritures* forment un livre nommé la Bible, ou le livre par excellence. Elles se composent de deux parties, l'Ancien Testament, antérieur à Jésus-Christ, et le Nouveau Testament, qui lui est postérieur. Ce nom de « testament » a été donné aux Livres saints[2] parce qu'ils renferment l'expression des volontés de Dieu.

Les livres de l'Ancien Testament sont de différente nature. On les range en trois classes : la loi, les prophètes et les hagiographes. La loi est un code religieux, liturgique, moral et civil, dont Moïse a été le principal auteur, 1500 ans environ avant Jésus-Christ. La seconde classe de livres comprend des livres historiques et aussi les écrits des prophètes, ces derniers s'échelonnant de la fin du neuvième siècle au milieu du cinquième. Les hagiographes sont des livres didactiques, mais aussi quelquefois historiques ou prophétiques. La plupart de ces livres ont été écrits en langue hébraïque, quelques-uns seulement en grec. A partir du milieu du troisième siècle avant Jésus-Christ, les livres hébraïques ont commencé à être traduits en langue grecque, par les soins des Juifs égyptiens.

Les Israélites révéraient ces livres comme sacrés ;

1. Concile de Trente, Sess. IV, Denzinger, 666.
2. Hébreux, IX, 16.

les chrétiens les leur ont pris, sans cesser de reconnaître à ces écrits le même caractère.

Les livres du Nouveau Testament sont aussi de nature différente. Il y a d'abord des livres historiques : les trois évangiles de saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, vraisemblablement composés de 50 à 70 et appelés « synoptiques », parce qu'ils envisagent à peu près du même point de vue la vie du Sauveur ; puis l'évangile de saint Jean, composé vers la fin du premier siècle, et les Actes des Apôtres que saint Luc écrivit pour faire suite à son évangile. Viennent ensuite des écrits didactiques, contenant des avis, des exhortations et des instructions sur des questions doctrinales : ce sont les lettres ou épîtres des apôtres, saint Paul, saint Jacques, saint Jude, saint Pierre et saint Jean, adressées à quelques communautés chrétiennes du premier âge. Enfin le Nouveau Testament se termine par un livre prophétique, l'Apocalypse, dans lequel saint Jean décrit à l'avance les destinées de l'Eglise.

La foi de l'Eglise est que ces livres ne sont pas l'œuvre exclusive de l'homme, mais que Dieu même est intervenu d'une manière très formelle dans leur composition. Dans le symbole qui se chante à l'église, on professe que le Saint-Esprit « a parlé par les prophètes[1] ». On a toujours admis que « l'unique et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que les saints de l'un et l'autre Testament ont parlé sous l'inspiration du même Esprit-Saint[2] ». En conséquence, l'Eglise tient pour sacrés les livres ainsi écrits, « non point parce que, après avoir été composés par le seul génie de l'homme,

1. Ier Concile de Constantinople, 38, Denzinger, 47.
2. Clément IV, Eugène IV, Denzinger, 386, 600.

ils ont ensuite reçu son approbation, ni seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Eglise[1] ».

Ces paroles sont l'écho fidèle de celles que saint Paul avait écrites : « Toute l'Ecriture, divinement inspirée, est utile pour instruire, convaincre, corriger, former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, apte à toute bonne œuvre[2]. »

En un sens très véritable, Dieu est donc l'auteur des Saintes Ecritures, bien qu'il se soit servi des hommes pour les composer et leur ait laissé à chacun leur manière personnelle d'exprimer les choses. Bien comprises, les Ecritures ne peuvent par conséquent formuler l'erreur. « Aussi n'y a-t-il pas à dire que le Saint-Esprit s'est servi des hommes comme d'instruments pour écrire et que quelque erreur a pu échapper, non à l'auteur principal, mais aux écrivains inspirés. Car l'Esprit-Saint a tellement poussé et excité ces hommes à écrire, il les a de telle sorte assistés d'une grâce surnaturelle quand ils écrivaient, qu'ils ont dû et concevoir exactement, et exposer fidèlement, et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire, et seulement ce qu'il voulait[3]. » Là où, à la suite d'une vue superficielle, on serait tenté de voir quelque erreur, on sera amené, après plus mûr examen, à reconnaître une manière de parler qui se conforme aux apparences ou aux habitudes du langage vul-

1. Concile du Vatican, *De fide*, II.
2. II Timothée, III, 16, 17.
3. Léon XIII, Encyclique *Providentissimus*.

gaire, mais ne porte par là aucune atteinte à la vérité des choses.

Ce que l'Esprit de Dieu a inspiré ne saurait être livré à l'interprétation de chacun. Saint Pierre, parlant des lettres de saint Paul qu'il range déjà parmi « les autres Ecritures », observe qu'« il s'y rencontre des passages difficiles à entendre, que détournent certains ignorants mal affermis[1] ». Il est indispensable que l'Ecriture soit interprétée à la lumière de l'Esprit qui l'a inspirée. C'est pourquoi l'Eglise a posé cette règle très sage : « Dans les choses qui concernent la foi et les mœurs et servent à établir la doctrine chrétienne, il faut regarder comme vrai sens de la Sainte Ecriture celui auquel s'est tenu et se tient la sainte Mère Eglise, à qui il appartient de décider du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures. Aussi n'est-il permis à personne de les interpréter contrairement à ce sens ou même contrairement à la pensée unanime des Pères[2]. »

2. — Témoignage que l'Eglise tire de l'Ecriture

Ainsi, la Sainte Ecriture est le premier dépôt de la vérité révélée. Les Pères et les théologiens « se sont toujours appliqués à affirmer et à établir, surtout par les divines Ecritures, les choses qui sont objet de la foi ou qui en dérivent. C'est aussi par les Ecritures et également par la divine tradition, qu'ils ont réfuté les nouveaux systèmes des hérétiques, et cherché la raison, l'intelligence et l'harmonie du dogme catholique[3] ».

1. II Pierre, III, 16.
2. Concile de Trente, Sess. IV ; concile du Vatican, *De fide*, II.
3. Léon XIII, Encyclique *Providentissimus*. « Il y a grande impertinence à combattre des livres que blâment ceux-là seuls

Sur l'indication de l'Eglise, nous savons quels sont les livres sacrés et nous croyons qu'ils sont inspirés par Dieu. Ces questions n'ont jamais pu être décidées par le seul examen des livres eux-mêmes. Les Pères n'ont pas connu d'autre règle que celle-là, et saint Augustin exprime exactement leur pensée quand il écrit : « Pour moi, je ne croirais pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y décidait; que cette autorité soit ébranlée, je ne puis plus croire à l'Evangile. » Il croit de même aux Actes des apôtres, parce que l'autorité catholique le lui recommande[1]. La sagesse de cette règle apparaî encore davantage, quand on observe ce qu'est devenue la notion des Livres saints chez ceux qui ont secoué l'autorité de l'Eglise, pour n'obéir qu'à leur sens particulier.

Mais si nous croyons à la divinité des évangiles sur la foi de l'Eglise, et qu'en même temps nous admettions la divinité de l'Eglise sur la foi des évangiles, n'y a-t-il pas cercle vicieux, c'est-à-dire démonstration de deux faits l'un par l'autre, ce qui est souverainement illogique? Il n'en est rien. Les évangiles, et les autres livres du Nouveau Testament, pris comme simples livres historiques datant du premier siècle, nous donnent des renseignements sur la fondation de l'Eglise. Mais ce n'est pas principalement ni exclusivement par cette histoire de son origine que l'Eglise prouve logiquement son autorité divine. Elle est une personnalité vivante

qui ne les comprennent pas, et qui ne sont inintelligibles que pour ceux qui les blâment. S'en faire l'ennemi, c'est s'interdire de les connaître, et les connaître, c'est en devenir l'ami. » S. Augustin, *De mor Eccles.*, xxv, 46.

1. *Cont. epist. fundamenti*, 5.

qui se présente au monde dans de telles conditions de durée, d'unité, de sainteté, d'activité bienfaisante et de résistance à toutes les causes de ruine, qu'on est forcé de reconnaître en elle une institution surhumaine, qui ne peut venir que de Dieu. Ainsi l'Eglise se prouve par elle-même, indépendamment du témoignage des Ecritures, si bien qu'on pourrait retourner le mot de saint Augustin et dire : « Je croirais à l'autorité de l'Eglise, même si l'Évangile n'existait pas. » Après avoir prouvé son autorité divine par ses propres moyens, l'Eglise déclare que tels et tels livres, dont on avait pu recueillir le témoignage historique à son sujet, sont des livres plus qu'humains, dont l'origine et l'autorité sont divines. Il en rejaillit aussitôt sur elle-même une illustration complémentaire, dont le défaut n'eût en rien ébranlé sa situation.

Quand un grand génie a émerveillé le monde par ses hauts faits, la noblesse de son origine peut expliquer et rehausser sa gloire, jusqu'à un certain point; mais cette gloire existerait et reposerait sur une base solide, alors même que la question d'origine serait restée dans l'ombre. Ainsi en est-il de l'Eglise. Il n'y a par conséquent rien d'illogique dans son attitude vis-à-vis des Saintes Ecritures et dans le témoignage qu'elle en tire en sa faveur.

Quelle que soit l'importance des Saintes Ecritures, ce serait une erreur de croire qu'elles contiennent intégralement la révélation divine. Que l'essentiel de la révélation antérieure à Jésus-Christ soit consigné dans les livres de l'Ancien Testament, on peut le concéder à la rigueur, bien que tous les prophètes n'aient pas écrit ou que tous leurs écrits ne nous soient pas parvenus. Mais il

n'en est certainement pas de même pour la révélation du Nouveau Testament.

Il est tout d'abord incontestable que l'Eglise a existé et que la vérité révélée a été prêchée aux hommes avant qu'aucun livre du Nouveau Testament ne fût écrit. Les lettres des apôtres ont apparu les premières; mais chacune n'était adressée qu'à une église particulière; elle ne touchait qu'à un petit nombre de points doctrinaux, selon les besoins intellectuels des destinataires; elle aurait pu tout aussi bien n'être pas écrite ou traiter de sujets tout différents, si d'autres circonstances se fussent présentées; enfin l'ensemble de toutes ces lettres ne constitue nullement un corps de doctrine. Les évangiles n'ont été publiés que peu à peu et d'une manière purement occasionnelle. Le dernier n'est venu que vers la fin du siècle, de sorte que, pendant près de soixante-dix ans, l'Eglise a propagé l'Evangile sans avoir en mains les livres écrits à son sujet. Ces livres n'étaient donc pas essentiels à la propagation de la foi chrétienne.

S'ils l'eussent été, Jésus-Christ eût commandé à ses apôtres de les écrire. Mais il s'est contenté de leur dire : « Allez, enseignez toutes les nations, prêchez l'Evangile à toute créature, soyez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre[1]. » Il n'y a là nulle mention de doctrine à mettre par écrit. Saint Paul suppose dans l'Eglise des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs, des docteurs[2], jamais des écrivains. On comprend qu'une doctrine, comme celle de l'Ancien Testament,

1. S. Matthieu, XXVIII, 19; S. Marc, XVI, 15; Actes, I, 8.
2. Ephésiens, IV, 11.

ait pu être fixée dans un livre : elle n'était destinée qu'à un seul peuple, et encore pour un temps limité. Mais comment réduire en un livre la révélation chrétienne assez compliquée, difficile à bien saisir, à cause des mystères qu'elle renferme, et, par-dessus tout, destinée à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays? Une doctrine prêchée, expliquée, mise à la portée de toutes les intelligences, mais avec toutes les garanties de conservation et de fidélité, répond bien mieux aux besoins de l'humanité. A vrai dire, les hommes seraient incapables d'assurer par eux-mêmes la stabilité, l'universalité et la perpétuité d'un enseignement oral. Mais la difficulté n'existe pas pour Dieu, qui peut pourvoir à la diffusion de sa parole par le moyen qu'il juge à la fois le plus pratique et le plus sûr. Aussi a-t-il confié la propagation de la vérité évangélique à la *tradition*.

3. — La tradition

Cela ressort des promesses faites par le Sauveur : « Enseignez toutes les nations, et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps... Je prierai le Père, et il vous donnera... pour qu'il demeure toujours avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir;... il demeure au milieu de vous et il sera en vous[1]. » Voilà assurées la fidélité et la perpétuité de l'enseignement oral dans l'Eglise.

Les apôtres le comprennent ainsi. Ils ne parlent jamais de livre, mais toujours d'une doctrine transmise de vive voix et par tradition. Saint Paul écrit

1. S. Matthieu, XXVIII, 19, 2 · S. Jean, XIV, 16, 17.

à son disciple : « Conserve le souvenir fidèle des saines instructions que tu as reçues de moi sur la foi et la charité qui est en Jésus-Christ. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit qui habite en nous... O Timothée, garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes, et tout ce qu'oppose une science de mauvais aloi ; quelques-uns, pour s'y être livrés, ont erré dans la foi[1]. » Et ce que le disciple a reçu de l'apôtre, il doit fidèlement le transmettre à d'autres. « Les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire d'autres[2]. »

Saint Paul ne recommande rien tant aux fidèles que de s'en tenir à l'enseignement qu'ils ont reçu[3]. « Ainsi donc, frères, demeurez fermes, et gardez les enseignements que vous avez reçus, soit de vive voix, soit par notre lettre[4]. » Il place ainsi au même rang les instructions données par deux moyens différents, la parole et l'écriture. Et pour bien montrer que l'enseignement oral est suffisant et définitif, il va jusqu'à écrire : « Quand nous-même, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème[5] ! » Dieu a parlé par la bouche de son envoyé, il n'y a plus à revenir sur ce qu'il a enseigné.

On pourrait penser que saint Paul parlait ainsi parce que, de son temps, la parole apportée par Jésus-Christ n'était pas encore mise par écrit. Mais

1. II Timothée, I, 13, 14 ; I Timothée, VI, 20, 2.
2. II Timothée, II, 2.
3. Romains, XVI, 17 ; I Corinthiens VI 2 ; Colossiens, II, 7.
4. II Thessaloniciens, II, 15.
5. Galates, I, 8, 9.

la suite montra bien que le rôle assigné à la tradition était perpétuel et sans restriction. C'est toujours à elle principalement qu'en appellent les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, quand ils veulent réfuter l'hérésie. « Que les hérétiques allèguent les Ecritures, dit l'illustre Origène[1],... nous ne devons pas ajouter foi à leurs paroles, ni nous écarter de la tradition primitive de l'Eglise, ni croire autre chose que ce qui a été transmis par succession dans l'Eglise de Dieu. »

Cette tradition sera la parole de Dieu au même titre que l'Ecriture, au point de vue de la doctrine, si les gardiens en sont fidèles. Saint Vincent de Lérins, au milieu du cinquième siècle, le rappelle en expliquant ce qu'est le dépôt dont a parlé saint Paul : « Le dépôt, c'est ce qu'on t'a confié, non ce que tu as trouvé; c'est ce que tu as reçu, non ce que tu as inventé; c'est ce qui vient non de ton esprit, mais de la doctrine; non de ta découverte personnelle, mais de la tradition publique; c'est ce qui est arrivé jusqu'à toi, non ce que tu as mis au jour; tu n'en dois pas être l'auteur, mais le gardien; ici tu n'es pas maître, mais disciple; tu ne conduis pas, tu suis... Ce qui t'a été confié, voilà ce que tu as à conserver, ce que tu as à transmettre[2]. »

Comprise dans ce sens strict et précis, la tradition est revendiquée par l'Eglise comme sa principale règle de foi. Sur une question qui ne peut guère être tranchée par l'Ecriture, celle du culte des images, le second concile général de Nicée s'en réfère à la tradition. « Nous marchons comme sur une route royale, disent les évêques, en suivant

1. *Sur S. Matthieu*, 46.
2. *Commonitorium*, 22.

l'enseignement divinement inspiré de nos saints Pères, et la tradition de l'Eglise catholique, que nous savons être celle de l'Esprit-Saint habitant en elle... Ainsi force restera à la doctrine de nos saints Pères, c'est-à-dire à la tradition de la sainte Eglise catholique... Ainsi, en nous en tenant aux traditions que nous avons reçues, nous marchons sur les traces de Paul, qui a parlé au nom du Christ, de tout le divin collège apostolique et des saints Pères[1]. »

Dans les professions de foi, la tradition et l'Ecriture sont très explicitement mentionnées : « Je reçois et embrasse très fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et les autres observances et constitutions de l'Eglise. J'admets de même la Sainte Ecriture, dans le sens auquel s'est tenue et se tient la sainte Mère Eglise[2]. » Les deux dépôts de la vérité révélée sont ici indiqués dans leur ordre d'importance. La Sainte Ecriture a été écrite par des hommes inspirés de Dieu, mais elle ne contient que les vérités dont les auteurs ont été amenés, par les circonstances, à parler avec plus ou moins de détail. Ceux qui, à la suite des apôtres, ont eu à transmettre la tradition, n'ont pas eu le privilège de l'inspiration; les chefs de l'Eglise, responsables du dépôt, ont été seulement assistés de Dieu pour remplir leur mission. Mais la tradition dont ils ont été les gardiens est un trésor plus riche que la Sainte Ecriture.

Jésus-Christ, en effet, a dit à ses apôtres, en leur promettant le Saint-Esprit : « Il vous introduira

1. Denzinger, 243, 245.
2. Pie IV, Urbain VIII, Denzinger, 864, 878.

dans toute la vérité[1]. » Il suit de là que les apôtres, à la venue de l'Esprit-Saint, ont été personnellement mis en possession de tout le trésor de la vérité révélée. Ce trésor constitue la tradition qu'ils ont léguée aux générations chrétiennes qui se succéderont depuis leur époque jusqu'à la fin du monde. La révélation a été close avec eux.

Aussi, remarque saint Vincent de Lérins[2], « je ne puis assez m'étonner de la liberté de divaguer que se donnent certains hommes, lorsque, peu satisfaits de la règle de croyance une fois transmise et reçue de l'antiquité, ils cherchent chaque jour des nouveautés et sont heureux de pouvoir faire subir sans cesse à la religion des additions, des changements, des suppressions. Le propre d'un dogme céleste, c'est d'avoir été révélé une fois pour toutes, et tout est dit; tandis qu'une institution terrestre ne peut être perfectionnée que par une correction assidue ». Dieu, sans doute, pourra toujours favoriser certains personnages de révélations particulières; mais ces révélations n'auront jamais rien à ajouter au dépôt de la foi. « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître[3] », a dit le Sauveur à ses apôtres avant de les quitter.

4. — Limites de la révélation

Cependant, malgré la perfection absolue de la source d'où nous vient la révélation, malgré l'intelligence et la science infinies de Dieu qui daigne nous parler, il s'en faut de beaucoup que la révéla-

1. S. Jean, xvi, 13.
2. *Commonitorium*, 21.
3. S. Jean, xv, 15.

tion contienne la vérité totale. D'abord, elle ne nous dit rien ou presque rien des choses de la nature, qui sont complètement étrangères à son but; elle n'en dit un mot que dans la mesure où la connaissance des choses naturelles importe à la fin surnaturelle de l'homme, comme quand, par exemple, il s'agit de la création du monde par Dieu. Mais, même dans l'ordre surnaturel, la parole de Dieu ne nous révèle que la portion de vérité nécessaire à l'homme pour qu'il atteigne sa destinée. « Nous ne connaissons qu'en partie, dit saint Paul[1]... Quand sera venu ce qui est parfait », c'est-à-dire la vie future dans laquelle Dieu se révélera plus pleinement, « ce qui est partiel prendra fin... Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors face à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » C'est pourquoi la foi prendra fin dans l'autre vie pour faire place à la vue directe de Dieu et de toutes choses en Dieu. En attendant, il ne faut pas demander à la révélation ce qu'elle ne saurait nous donner; il faut savoir se résigner, même avec la foi, à ignorer bien des choses et à n'en comprendre que très imparfaitement beaucoup d'autres.

5. — Développement doctrinal

Qu'on ne croie pas pourtant que la révélation a été mise entre les mains de l'Eglise comme un trésor scellé, qu'il faut recueillir en fermant les yeux et vis-à-vis duquel la raison doit se tenir toujours à distance. Dans une de ses paraboles, le Sauveur

1. I Corinthiens, XIII, 9-12.

condamne le serviteur inintelligent qui, pour mieux conserver une somme d'argent, l'enfouit dans la terre, au lieu de la faire fructifier[1]. L'Eglise ne veut pas mériter un pareil reproche. Elle veille à la garde et à l'interprétation de la vérité révélée, mais elle encourage tous les efforts qui sont tentés pour la mettre de mieux en mieux à la portée de toutes les âmes et la faire fructifier.

« La doctrine de la foi, que Dieu a révélée, n'a pas été présentée comme un système philosophique pour être perfectionnée par l'esprit de l'homme; mais, comme un dépôt divin, elle a été remise à l'Epouse du Christ, pour être gardée fidèlement et infailliblement formulée. Aussi faut-il toujours conserver aux dogmes sacrés le sens que la sainte Mère Eglise a une fois déterminé, et ne jamais s'écarter de ce sens, sous le prétexte ou sous le nom d'une plus parfaite intelligence. Mais qu'il y ait croissance, qu'il y ait multiple et puissant progrès en intelligence, en science et en sagesse, aussi bien pour les particuliers que pour l'ensemble, aussi bien pour chaque homme que pour toute l'Eglise; toutefois que ce progrès se maintienne dans le même ordre d'idées, c'est-à-dire dans le même dogme, le même sens et la même pensée[2]. »

Ces dernières paroles sont empruntées à saint Vincent de Lérins, qui déjà, au cinquième siècle, avait formulé la loi du progrès dans la prise de possession de la vérité révélée par les enfants de l'Eglise catholique. A ce point de vue, on a quelquefois comparé la vérité religieuse à un germe qui, planté en terre, grandit et devient un arbre, grâce au principe

1. S. Luc, XIX, 20-23.
2. Concile du Vatican, *De fide*, IV.

interne de croissance qui est en lui. A toutes les périodes de son développement, il garde son identité. L'arbre devenu grand ne différerait de la modeste plante qu'il était autrefois que par l'étendue et la puissance de sa ramure. Ainsi la doctrine catholique d'aujourd'hui serait la même que celle de l'origine; les développements qu'elle a pris ne font que mettre en lumière la force d'expansion qui résidait cachée en elle. Il faut seulement remarquer que si la plante croît en vertu du principe interne qui produit la vie du végétal, elle est obligée cependant d'emprunter en dehors d'elle les éléments constitutifs de sa substance grandissante, afin de se les assimiler, tandis que la vérité révélée porte en elle-même tout ce qui lui est essentiel, et que la raison n'intervient parfois que pour en tirer et en manifester les conséquences.

N'y aurait-il pas une autre comparaison possible entre le domaine de la nature et celui de la révélation?

Quand Dieu eut créé l'homme, il lui donna la terre, avec les animaux, les végétaux, et tous les trésors qu'elle renferme à sa surface et dans son sein. En possession de toutes ces richesses, l'homme ne sut en faire usage que peu à peu. L'inventaire n'en est pas même encore terminé et il est probable qu'il ne le sera jamais. Chaque jour, le génie humain découvre des parties jusque là inexplorées de son domaine: ce sont de nouveaux pays qu'il exploite, des mines dont il tire profit, des forces naturelles qu'il plie à son usage, des richesses ignorées qu'il met en œuvre, des éléments mystérieux que la science reconnaît, qu'elle étudie et discipline pour le plus grand bien de l'humanité, les lois mêmes du monde matériel

qui se dégagent peu à peu de l'observation des faits et dont la connaissance procure à l'homme des avantages de toutes sortes. Les premiers habitants de la terre possédaient tous ces trésors; mais ils n'en savaient rien et ne pouvaient en utiliser qu'une faible partie. Les découvertes successives du génie de l'homme n'ont absolument rien ajouté, en substance, au domaine primitif; seulement, avec le temps, l'humanité s'est merveilleusement enrichie, parce qu'elle a appris à tirer parti de ce qu'elle possédait. Il y a eu croissance et développement, non dans les ressources de la nature, mais la connaissance qu'on en a acquise et dans l'usage qu'on en a fait.

Ainsi en est-il du domaine de la vérité révélée, au moins depuis que l'homme a été mis en possession totale de ce domaine par Jésus-Christ. Les apôtres ont reçu ce trésor et l'ont transmis à des héritiers qui ne pouvaient encore se rendre compte de ses multiples richesses. Mais, peu à peu, les intelligences chrétiennes, aidées de la grâce, ont étudié, réfléchi, comparé. Sous l'empire de circonstances diverses, et souvent sous la pression de l'erreur, l'Eglise a mis en plus vive lumière certaines vérités, elle en a déduit d'autres de celles qui étaient précédemment bien connues, et ainsi il y a eu croissance et développement, non pas dans la révélation, toujours identique à elle-même et qui n'a nul besoin d'emprunter des richesses étrangères, mais dans la connaissance des vérités révélées, dans l'intelligence plus complète qu'on en obtient, dans les conséquences plus magnifiques qu'on en tire, sans parler des découvertes que les siècles de l'avenir feront à leur tour dans cet inépuisable domaine. L'essentiel en a été connu et utilisé dès le principe;

mais le fond est d'une telle richesse qu'au ciel seulement l'inventaire pourra en être complet.

Il est parfaitement légitime de chercher à acquérir une intelligence de plus en plus parfaite des vérités de la foi. Saint Vincent de Lérins a encore ici heureusement formulé la pensée de l'Eglise. « O docteur, dit-il, que grâce à ton exposition on comprenne plus clairement ce qu'on croyait plus obscurément, que par toi la postérité se félicite d'entendre ce que l'antiquité vénérait sans le saisir. N'enseigne cependant que ce que tu as appris, et dis d'une manière neuve des choses qui ne le sont pas... Il convient que le dogme de la religion chrétienne suive les lois du progrès, c'est-à-dire qu'il s'affermisse avec les années, s'élargisse avec le temps, s'élève avec l'âge, mais demeure sans mélange et sans tache... Il est juste que ces dogmes antiques de la céleste philosophie soient, avec le progrès du temps, travaillés, limés, polis, mais il est interdit de les changer, de les tronquer, de les mutiler. Qu'ils reçoivent plus d'évidence, de lumière, de distinction, mais gardent nécessairement leur plénitude, leur intégrité, leur particularité... L'Eglise du Christ, gardienne fidèle et avisée des dogmes qui lui sont confiés,... s'applique avec le plus grand soin à traiter les choses anciennes avec fidélité et sagesse, de manière seulement à perfectionner et à polir ce qui a été ébauché et commencé par l'antiquité, à consacrer et à affermir ce qui a déjà été formulé et développé, à garder ce qui a été confirmé et défini [1]. »

L'Eglise a consacré ces règles, en déterminant elle-même les limites dans lesquelles la raison

1. *Commonitorium*, 22, 23.

peut utilement appliquer ses efforts à l'intelligence de la vérité révélée. « Quand la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, respect, et mesure, elle acquiert, Dieu aidant, une certaine intelligence des mytères extrêmement utile, soit par leur analogie avec les choses naturelles qu'elle connaît, soit par l'harmonie de ces mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Elle n'est pourtant jamais capable de les saisir comme les vérités qui constituent son propre domaine. Par leur nature même, les mystères divins dépassent tellement toute intelligence créée que, même transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent cachés sous le voile de la foi elle-même et enveloppés d'une certaine obscurité, tant que nous cheminons loin de Dieu dans cette vie mortelle : car nous allons avec la foi et non pas avec la claire vue[1]. »

Le travail de l'intelligence sur les vérités de la foi est ainsi encouragé par la très grande utilité du résultat auquel il peut aboutir ; mais en même temps l'Eglise avertit que ce résultat ne dépassera jamais certaines limites, qui dépendent à la fois de la sublimité des vérités révélées et de l'imperfection de la raison humaine.

1. Concile du Vatican *De fide*, IV.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE ENSEIGNANTE

Mission de l'Eglise. — Son infaillibilité doctrinale. — Infaillibilité du pape. — Sécurité du croyant. — Unité de la foi. — Définitions dogmatiques. — Formules de foi.

1. — Mission de l'Eglise

L'Eglise a reçu de Jésus-Christ la mission d'enseigner sa doctrine : « Allez, enseignez toutes les nations,... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde [1]. » Cette mission est impérative. Elle a deux caractères très nettement marqués. Tout d'abord, elle est restreinte à l'enseignement même de Jésus-Christ, le seul que l'Eglise ait à répéter et à propager. Ensuite elle a la promesse d'une assistance perpétuelle du Sauveur. Cette assistance avait été l'objet d'un vœu suprême de sa part, quand, à la veille de mourir, il avait dit, en parlant de ses apôtres : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi [2]. »

1. S. Matthieu, XXVIII, 19, 20.
2. S. Jean, XVII, 20.

La mission ainsi confiée à l'Eglise répond à un impérieux besoin des âmes, qui veulent à tout prix savoir la vérité sur les questions qui intéressent leur origine et leur destinée. Et cette science qu'elles réclament, elles ne la veulent point hasardeuse, conjecturale, incertaine, en un mot, purement humaine. Il s'agit ici de la direction à donner à la vie présente en vue d'une vie future. L'intérêt en jeu est trop grave pour qu'on ne désire pas prendre toutes ses sûretés avant de s'engager. On veut donc être assuré que la voie indiquée est la vraie, la seule vraie, sans nulle chance d'erreur. Alors seulement on sera disposé à faire tous les sacrifices pour la suivre jusqu'au bout.

2. — Infaillibilité doctrinale de l'Eglise

Cette condition est heureusement remplie. Le Sauveur a pris ses mesures pour que l'Eglise nous enseigne les vérités essentielles sans se tromper ni nous tromper. C'est la raison de la promesse qu'il a faite à ses apôtres d'être avec eux jusqu'à la fin des temps. Ils sont morts, mais Jésus-Christ demeure avec eux, c'est-à-dire avec ceux qui les continuent légitimement et les continueront tant que durera le monde présent. Il est avec eux par une présence particulière qui n'est pas celle d'un témoin inactif ou impuissant, mais celle d'un collaborateur effectif, qui tient à assurer le succès et la perpétuité de son œuvre. Or que signifierait cette présence perpétuelle du fondateur de l'Eglise, si elle s'accommodait de la propagation de l'erreur par cette Eglise? Quelle garantie donnerait-elle aux hommes, si cette Eglise pouvait se tromper sur les choses qui font l'objet de

sa mission? Aussi le Sauveur disait-il encore à ses apôtres : « Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous méprise, me méprise[1]. » C'était affirmer sa présence dans la personne des prédicateurs autorisés de son Evangile, l'identité de leur parole avec la sienne.

Les apôtres le comprirent à merveille. Vingt-deux ans environ après l'ascension du Sauveur, il s'éleva dans l'Eglise naissante une discussion d'ordre à la fois doctrinal et disciplinaire. Des juifs convertis à la religion nouvelle prétendaient que certaines prescriptions mosaïques avaient encore force de loi et que les chrétiens devaient y rester assujettis. Comme leur prétention jetait dans les esprits des troubles assez graves, les apôtres s'assemblèrent à Jérusalem pour en délibérer. Il y avait là Pierre, le chef de l'Eglise, Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem, Paul, apôtre des païens et d'autres. Ils prirent ensemble une décision qu'ils formulèrent en ces termes : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au delà de ce qui est indispensable[2]. » Auraient-ils osé s'exprimer ainsi, s'ils n'avaient eu conscience que Dieu même était avec eux quand ils décidaient ce qui était à croire et à pratiquer?

Saint Paul déclare qu'il a reçu de Jésus-Christ « la grâce et l'apostolat pour amener en son nom à l'obéissance de la foi toutes les nations[3] ». Il écrit : « Je n'oserais point parler de choses que le Christ n'aurait point faites par mon ministère pour amener les païens à obéir, par la parole et par l'action, par la vertu des miracles et des prodiges, par la puis-

1. S. Luc, x, 61.
2. Actes, xv, 28.
3. Romains, i, 5.

sance de l'Esprit-Saint[1]. » Il ajoute : « C'est pour le Christ que nous faisons les fonctions d'ambassadeurs, Dieu lui-même exhortant par nous[2]. » C'est donc le Christ qui parle par ses apôtres et par son Eglise ; s'il ne peut enseigner l'erreur, son Eglise ne peut l'enseigner davantage, dès lors qu'elle parle en son nom et avec son assistance.

L'Eglise n'a jamais cessé de réclamer pour elle cette prérogative de l'*infaillibilité* doctrinale. Elle a toujours exclu de son sein ceux qui refusaient d'admettre son enseignement, défini « en toute certitude et avec le plus grand soin[3] ». Elle n'a pas toléré que ses fidèles se contentassent d'une simple apparence de soumission à ses décisions. « Tous les fils de l'Eglise catholique doivent savoir qu'il faut l'écouter non pas seulement en gardant le silence, les impies eux-mêmes se taisent dans les ténèbres, mais en se soumettant intérieurement, car telle est la vraie obéissance du fidèle[4]. »

L'Eglise enseignante se compose des pasteurs qui, en vertu de leur ordre, sont « juges de la foi », c'est-à-dire des évêques et du pape. Mais le privilège de l'infaillibilité doctrinale leur appartient dans des conditions différentes. Les évêques ne l'ont pas isolément, ni même quand ils sont réunis, plus ou moins nombreux, en concile particulier. L'Eglise n'aurait pas alors à souffrir de l'erreur qui pourrait leur échapper ; car une autorité supérieure serait là pour les redresser.

L'infaillibilité n'est assurée qu'au corps des évê-

1. Romains, xv, 18, 19.
2. II Corinthiens, v, 20.
3. II[e] concile de Nicée, Denzinger, 243.
4. Clément XI, Denzinger, 1317.

ques, soit quand, dispersés dans le monde entier, ils professent unanimement une même doctrine, soit quand ils sont réunis dans un concile général ou œcuménique. Un concile a ce caractère lorsque, convoqué par le pape, il réunit un grand nombre d'évêques représentant l'ensemble de la chrétienté, est présidé par le pape ou ses délégués et enfin est approuvé par le pape. Le pape apparaît ainsi comme remplissant les fonctions principales dans l'organisme de l'Eglise, puisque le privilège de l'infaillibilité ne peut appartenir aux évêques si lui-même n'est pas avec eux. Il est donc comme le lien indispensable pour les unir tous ensemble. « Pour que l'épiscopat soit un et indivisible, et que toute la multitude des fidèles puisse être conservée dans l'unité de foi et de communion par des prêtres ne faisant qu'un entre eux, Jésus-Christ a mis le bienheureux Pierre à la tête des autres apôtres et a fait de lui le principe permanent et le fondement visible de l'une et l'autre unité, en sorte que le temple éternel s'élevât sur sa solide assise et que la sublimité de l'Eglise qui doit atteindre au ciel s'appuyât sur la fermeté de sa foi[1]. »

3. — Infaillibilité du pape

La volonté expresse du Christ a été qu'il en fût ainsi. Il a dit à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les puissances de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux », c'est-à-dire de l'Eglise elle-même; « tout ce que tu délieras sur la

1. Concile du Vatican, *De Ecclesia*, prologue.

terre sera délié dans le ciel[1]. » Ces paroles signifient que, dans sa foi comme dans ses actes, l'Eglise toute entière repose sur Pierre. L'autorité de ce chef est telle que quand il impose l'obligation de croire et d'agir ou qu'il en décharge, ses décisions sont ratifiées par Dieu même. En conséquence de cette institution divine, « les pasteurs et les fidèles de tout rite et de toute dignité, soit chacun en particulier, soit tous ensemble, sont tenus au devoir de la subordination hiérarchique et d'une vraie obéissance, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais dans celles qui se rapportent à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans tout l'univers. De la sorte, par le maintien de l'unité avec le Pontife romain dans la communion et la profession d'une même foi, l'Eglise du Christ ne forme qu'un seul troupeau sous un seul pasteur suprême. Telle est la doctrine de la vérité catholique, de laquelle on ne peut s'écarter sans compromettre sa foi et son salut[2]. »

Pour que cette primauté conférée à Pierre et à ses successeurs fût justifiée, et que personne n'hésitât à croire quand ils enseigneraient la doctrine de la foi, Jésus-Christ a encore voulu que l'apôtre, dont il prévoyait la défaillance passagère pendant sa passion, ne s'égarât jamais dans sa foi et restât à jamais en mesure d'affermir les autres dans la vraie croyance. « Simon, Simon, dit-il à Pierre après la dernière Cène, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment », c'est-à-dire pour vous soumettre aux pires persécutions. « Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille

1. S. Matthieu, xvi, 18, 19.
2. Concile du Vatican, *De Ecclesia*, iii.

point; et toi, une fois converti, affermis tes frères[1]. » Pierre peut donc défaillir dans la conduite, il ne peut pas défaillir dans la foi, parce qu'il a charge d'y affermir les autres. Jésus-Christ a prié pour assurer ce résultat et il est impossible que sa prière n'ait pas été exaucée.

Voilà pourquoi le pape est infaillible, dans les conditions définies en ces termes par le dernier concile général : « Le Pontife romain, quand il parle de sa chaire (*ex cathedra*), c'est-à-dire lorsque remplissant son office de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il déclare, en vertu de sa souveraine autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue pour vraie par toute l'Eglise, alors, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, il est pourvu de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fût munie, pour définir la doctrine qui se rapporte à la foi et aux mœurs. En conséquence, ces sortes de définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, sans avoir à attendre le consentement de l'Eglise[2]. »

L'infaillibilité, en vertu de laquelle le pape ne peut se tromper dans les conditions indiquées, n'a donc rien de commun avec l'impeccabilité, en vertu de laquelle un homme ne pourrait tomber dans le péché. Pour jouir de sa prérogative, il faut que le pape s'adresse à toute l'Eglise, comme docteur suprême chargé de définir la foi; il n'en jouit nullement quand il parle comme docteur privé, comme simple évêque de Rome, ou quand il n'a en vue

1. S. Luc, XXII, 31, 32.
2. Concile du Vatican, *De Ecclesia*, IV.

qu'un nombre plus ou moins considérable de fidèles, un ou plusieurs diocèses, une ou plusieurs nations. Son infaillibilité ne porte que sur les questions qui ont trait à la foi ou aux mœurs, c'est-à-dire sur ce qu'il faut croire ou faire pour assurer son salut. Elle peut cependant atteindre, par contre-coup, certaines autres questions qui sont intimement liées aux premières.

Le pape n'est pas inspiré, en raison de l'infaillibilité, comme l'ont été les prophètes et les écrivains sacrés que Dieu déterminait à parler et à écrire, qu'il préservait de l'erreur et auxquels il révélait au besoin des vérités ignorées d'eux ou inaccessibles à leur intelligence. Il est seulement assisté pour ne pas tomber dans l'erreur. Dieu ne le détermine pas à parler, il s'y décide lui-même. Dieu ne lui révèle rien; lui-même, avant de définir, s'entoure de toutes les garanties, étudie et fait étudier la question, consulte les évêques, les réunit en concile, s'il est nécessaire, se rend compte de la foi de l'Eglise dans le passé et dans le présent, cherche à attirer sur lui les lumières de l'Esprit-Saint par des prières et de saintes œuvres: Le privilège qui lui est assuré ne le dispense donc nullement d'agir humainement comme on le fait quand la décision à prendre entraîne de très graves conséquences. Dans la Bulle par laquelle il impose à la foi des chrétiens le dogme de l'Immaculée Conception de Marie, le pape Pie IX indique qu'il a pris longuement toutes ces précautions avant de procéder à la définition.

Quand il définit un dogme, le pape indique son intention par la solennité des termes qu'il emploie, afin que l'Eglise soit avertie. En même temps, il prononce l'anathème, c'est-à-dire l'exclusion de

l'Eglise, contre ceux qui refusent d'admettre la vérité définie, et déclare, sous une forme ou sous une autre, qu'ils « ont fait naufrage au point de vue de la foi et se sont séparés de l'unité de l'Eglise[1] ».

Il importe enfin de remarquer que l'infaillibilité du pape n'est pas distincte de celle de l'Eglise. L'Eglise est infaillible dans ses conciles généraux et dans l'enseignement donné unanimement par l'ensemble des évêques. Mais le pape peut être à lui seul l'organe de cette infaillibilité. Il n'est pas toujours possible en effet de réunir tous les évêques, bien que, dans certains cas, il soit urgent de définir la vérité et de condamner l'erreur. L'infaillibilité du pape ne rend pas non plus inutiles les conciles généraux. Le pape, qui n'est qu'assisté, a besoin de s'éclairer, et les circonstances ne manqueront pas où il jugera utile d'appeler autour de lui tous les juges de la foi, soit pour profiter du concours de leurs lumières, soit pour donner aux décisions qui seront prises plus de solennité et de retentissement.

L'autorité enseignante de l'Eglise n'est nullement épuisée par les définitions dogmatiques des conciles généraux et des papes. La soumission des fidèles « ne doit pas être limitée à ce qui a été défini par les décrets formels des conciles œcuméniques, des pontifes romains et du siège apostolique. Elle doit s'étendre aussi à ce qui est présenté comme divinement révélé par l'enseignement ordinaire de toute l'Eglise dispersée à travers le monde, et qui, en conséquence, est mis au nombre des vérités de foi par l'accord universel et constant des théologiens catholiques... Il est nécessaire de se soumettre

1. Pie IX, Bulle *Ineffabilis*.

encore aux décisions doctrinales des congrégations pontificales, et aux articles de doctrine que les catholiques, d'un commun et constant accord, gardent comme des vérités théologiques et des conclusions si certaines, que les opinions contraires à ces articles de doctrine, si elles ne peuvent être taxées d'hérésies, méritent cependant d'être théologiquement condamnées[1]. »

Tout ce qui est contenu dans le dépôt de la révélation est de foi divine, c'est-à-dire imposé à la croyance par l'autorité même de Dieu. Mais comme c'est l'Eglise qui est chargée de présenter aux hommes les vérités contenues dans ce dépôt, toute vérité ainsi présentée est de foi catholique. Les deux conditions sont nécessaires pour que le fidèle soit pratiquement instruit de ce qu'il a à croire. Aussi « il faut croire de foi divine et catholique toutes les choses qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise, et qui sont proposées à la croyance par l'Eglise, comme divinement révélées, soit par un jugement solennel, soit par son enseignement ordinaire et universel[2] ».

4. — Sécurité du croyant

Grâce à la divine organisation de l'Eglise enseignante, chaque fidèle a l'assurance d'être authentiquement informé de ce qu'il doit croire et pratiquer pour le salut de son âme. Il n'a qu'à écouter le prêtre qui l'instruit. Dès lors que ce prêtre est catholique, dans quelque pays qu'il se trouve, à quelque nation qu'il appartienne, quelque langue

1. Pie IX, Denzinger, 1536, 1537.
2. Concile du Vatican, *De fide*, III.

qu'il parle, il enseignera toujours les mêmes vérités et dans les mêmes termes essentiels. S'il venait à errer dans la doctrine, il lui faudrait ou corriger son enseignement ou renoncer à instruire; car l'évêque est là pour le surveiller et empêcher tout écart. Si, à son tour, l'évêque tombait dans l'erreur, le pape en serait aussitôt informé et prendrait les mesures nécessaires pour que la vraie doctrine catholique fût intégralement enseignée, soit par l'évêque revenu à son devoir, soit par celui qui lui serait bientôt substitué.

A l'enseignement oral, seul nécessaire et pratiquement seul en usage pour la majeure partie du genre humain, peut s'ajouter l'enseignement écrit, soit celui que contiennent les Livres sacrés, soit celui qui provient de la tradition et que continuent et développent sans cesse les interprètes de la pensée de l'Eglise. Celle-ci exerce encore son autorité doctrinale sur tous ces écrits.

Elle enseigne quels livres doivent être tenus pour inspirés de Dieu et en quel sens il faut les entendre. Elle approuve ou désapprouve les écrits de ceux qui se font les interprètes de sa pensée, de sorte que tout homme peut toujours savoir ce que l'Eglise admet et ce qu'elle condamne, ce qu'elle juge conforme à la révélation divine et ce qu'elle trouve en désaccord avec elle, ce qui peut être utile à l'âme chrétienne ou ce qui lui serait nuisible. Il y a ainsi entre chaque âme et l'Eglise enseignante une communication directe et sûre; de la source, qui est au centre de l'Eglise, les eaux arrivent limpides et vivifiantes jusqu'au dernier des chrétiens, sans que celui-ci, s'il veut faire attention, ait à craindre ni corruption ni mélange.

5. — Unité de la foi

L'*unité* si parfaite de l'enseignement et de la croyance dans l'Eglise catholique est sans exemple dans le monde. Cette unité se perpétue depuis dix-neuf siècles et elle s'étend aux peuples les plus dissemblables de l'univers. Elle porte sur une doctrine très élevée, en partie supérieure à la raison, et entraînant des conséquences morales souvent opposées aux instincts de la nature. N'y a-t-il pas là une preuve que cette doctrine répond beaucoup mieux que toute autre aux besoins intimes de l'âme humaine? Mais en même temps un esprit réfléchi ne reconnaîtra-t-il pas dans une unité si remarquable, malgré tant de causes de dissentiments, l'effet d'une puissance qui dépasse celle des hommes et qui ne peut être que celle de Dieu ?

6. — Définitions dogmatiques

La vérité révélée, telle que l'enseigne aujourd'hui l'Eglise, a été l'objet d'un notable développement depuis l'origine, et ce développement ne paraît pas devoir jamais s'arrêter au cours des siècles. Dès la prédication des apôtres, les penseurs chrétiens ont commencé à fouiller et à étudier le domaine de la révélation, comme les premiers hommes avaient fouillé et étudié le domaine de la nature.

Saint Paul donna l'exemple, en expliquant les dogmes connus dans la primitive Eglise, en montrant leur harmonie et leurs conséquences, en ouvrant la voie à de nouvelles et fécondes recherches. Il agit ainsi sous l'inspiration de Dieu, parce qu'il était apôtre. Mais d'autres vinrent après lui qui

continuèrent l'étude commencée et creusèrent patiemment le domaine sacré livré à leurs investigations. Ainsi firent successivement ces penseurs et ces écrivains chrétiens qu'on appelle, au premier âge, les Pères apostoliques, aux siècles suivants, les Pères de l'Eglise, puis les Docteurs et les théologiens de toutes les époques.

Ces grands hommes, pénétrés d'un profond respect et d'un saint amour pour la vérité révélée, en ont médité les termes afin d'en découvrir et d'en faire ressortir toutes les richesses[1]. Grâce aux efforts de chacun d'eux, l'Eglise acquérait une connaissance de plus en plus détaillée et approfondie du domaine dont la garde et l'exploitation lui étaient confiées. Après les vérités primordiales qui avaient composé les plus anciens symboles, d'autres se dégageaient des entrailles mêmes de la révélation et enrichissaient l'enseignement de l'Eglise. Elles jaillissaient des Saintes Ecritures plus étudiées et mieux comprises, des dogmes primitifs dont on tirait les conséquences, de la comparaison entre les

1. Ils sont toujours partis des données de la foi pour chercher une plus parfaite intelligence de la vérité religieuse. « L'intelligence est la récompense de la foi. Ne cherche donc pas à comprendre pour croire, mais crois pour comprendre... Nous arrivons à la connaissance par la foi, et non à la foi par la connaissance. » S. Augustin, *In Joan*, XXIX, 6 ; XL, 9 « La vérité brille avec plus de clarté et se retient plus solidement, lorsque l'étude vient ensuite confirmer ce que la foi avait d'abord enseigné. » S. Léon, *Epist.* CVIII, 5. « Dieu seul n'est jamais cherché en vain, même quand on ne peut le trouver... Il faut encore le chercher, car il n'est jamais assez trouvé et ne peut être trop cherché. Mais il est plus noble de le chercher en priant qu'en disputant, et il est plus facile de le trouver. » S. Bernard, *De consideratione*, V, 11, 14. Les Docteurs de l'Eglise ont prié et étudié. Ceux qui n'ont que la prière à leur disposition arrivent, eux aussi, à une intelligence de plus en plus nette et profonde de la vérité révélée.

vérités déjà connues, en un mot du travail respectueux mais infatigable de la raison sur les données de la révélation.

L'Eglise a été reconnaissante envers ces pionniers du dogme chrétien. Elle disait dans ses conciles : « Voulant marcher sans reproches dans le droit et royal chemin de la divine justice, nous devons nous en tenir aux décisions et aux sentiments des saints Pères, qui sont comme des flambeaux toujours éclatants pour illuminer nos pas [1]... Sans hésiter, nous écoutons avec respect et avec la soumission d'un esprit docile les docteurs qui ont traité de la parole de vérité avec piété et rectitude, les interprètes les plus clairs de la Sainte Ecriture, Cyprien, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, et tous les autres qui sont morts dans la piété catholique ; selon nos forces, nous nous attachons à ce qu'ils ont écrit pour notre salut [2]. »

Mais ces penseurs n'étaient pas inspirés ; ils se sont quelquefois trompés en confondant leurs idées personnelles avec celles qui faisaient vraiment partie de la révélation. L'Eglise s'est bien gardée de leur tenir rigueur de leurs erreurs involontaires ; mais, garantie elle-même contre tout danger par son infaillibilité, elle passait au triage leurs explications doctrinales, gardant comme son bien propre ce qu'elle jugeait en harmonie avec la vérité révélée et capable de l'exprimer fidèlement, et abandonnant le reste au torrent des opinions humaines. Ce qu'ont écrit les Pères et les Docteurs n'est donc à retenir que dans la mesure où l'Eglise l'a retenu. Ainsi en sera-t-il de tous ceux qui mettront leur génie ou

1. VIII[e] concile, can. 1, Denzinger, 272.
2. Concile de Valence, 855, Denzinger, 282

simplement leur intelligence au service de la vérité religieuse.

D'autre part, les esprits qui se sont appliqués à l'étude de cette vérité n'ont pas tous été dociles, respectueux, ni même suffisamment raisonnables. Il en est qui ont voulu faire de la révélation comme un bien à eux, dont ils se réservaient la disposition. Ils formulaient la vérité au gré de leur intelligence trop bornée, de leurs passions, de leurs préjugés ou de leur entêtement. Tels furent les hérétiques qui s'appliquèrent à contredire les dogmes catholiques ou à les interpréter dans un sens inconciliable avec l'harmonie générale de la révélation.

Leur opposition, funeste à bien des âmes, a cependant tourné au profit de l'Église[1]. Pour les réfuter et tâcher de les convaincre, celle-ci était obligée de soumettre à une étude plus approfondie tel ou tel point de son dogme. Cette étude faisait affluer de nouvelles lumières sur le point contesté, éclaircissait des obscurités, précisait des incertitudes, établissait de nouvelles harmonies entre des vérités dont les relations mutuelles n'étaient pas encore apparues. Le résultat de toutes les discussions était une définition, c'est-à-dire la consécration d'une vérité comme faisant partie du domaine de la révélation, et l'expression de cette vérité par une formule qui devait en sauvegarder le sens et l'intégrité. La contestation d'une vérité devenait ainsi l'occasion d'une affirmation nette et définitive de cette vérité.

Ainsi augmente peu à peu le nombre des vérités acquises à la foi chrétienne, soit par les définitions

1. « Les ennemis de la religion nous ont fourni l'occasion de chercher Dieu avec plus de soin et de le trouver plus clairement. » Saint Léon, *Epist.* c, 1.

des papes et des conciles, soit par les découvertes laborieuses des théologiens, soit par la pénétration insensible de certaines convictions religieuses dans l'âme des pasteurs et des fidèles de toute l'Eglise, pénétration qui n'a d'autre cause que l'influence latente et surnaturelle du fonds merveilleusement riche de la révélation. Ce qui augmente ainsi, il est important de le remarquer, ce n'est pas le domaine même de la révélation, mais la connaissance et l'intelligence qu'en prend l'Eglise. Le progrès ne porte pas sur la richesse de ce domaine, mais sur l'usage qu'on sait en faire.

Il y a ici analogie parfaite entre les choses de la foi et celles de la nature. Qu'un savant découvre une nouvelle loi du monde physique, un nouveau secret des forces naturelles, une nouvelle substance enfouie dans les couches profondes du globe, ce qui est nouveau en réalité, ce n'est ni cette loi, ni ce secret, ni cette substance, c'est uniquement la connaissance que l'homme en a acquise. L'inventeur n'est pas, à proprement parler, un créateur, mais seulement un homme intelligent ou heureux qui a trouvé récemment une chose vieille comme le monde.

De même, les dogmes que l'Eglise définit ne constituent pas des vérités nouvelles. Ils ne font que mettre en lumière et fixer dans des formules définitives et plus nettes des faits de l'ordre surnaturel qui sont aussi anciens que Dieu même ou que son intervention parmi les hommes. De la sorte, les vérités à croire deviennent plus nombreuses avec le temps; nous croyons aujourd'hui, d'une manière précise et détaillée, bien des vérités dont les premiers chrétiens n'avaient qu'une idée confuse ou qu'ils ignoraient totalement, et nous-mêmes nous

n'entrevoyons que très vaguement d'autres vérités sur lesquelles seront clairement fixés ceux qui viendront après nous. Il n'y a ni à s'en étonner, ni à s'en plaindre. Ce développement est le signe d'une vie intense et constante dans le dogme catholique. D'ailleurs l'accroissement du nombre des vérités définies n'est pas un fardeau pour les croyants, mais une facilité qui leur est ménagée pour aller à Dieu, de même que les découvertes de l'ordre naturel contribuent à donner plus d'aisance et de charme à la vie humaine.

7. — Formules de foi

Pour formuler ses dogmes, l'Eglise est dans la nécessité absolue de se servir du langage humain. Or ces dogmes représentent habituellement des mystères, c'est-à-dire des vérités de l'ordre surnaturel dont la raison ne peut avoir l'idée par elle-même et qu'elle ne comprend que d'une manière très limitée. Il est cependant nécessaire que ces vérités, dont la connaissance est indispensable aux hommes, soient exprimées en des termes accessibles à l'intelligence. L'Eglise emprunte ces termes aux langues humaines. Imaginés pour rendre des idées d'ordre naturel et adaptés par l'usage à l'expression des pensées changeantes des hommes, ils sont appelés à donner une forme intelligible à des vérités qui ne le sont que très peu. Il y a là un problème insoluble en apparence. Comment exprimer l'inexprimable ? Comment donner l'idée de l'inintelligible ?

L'Eglise a su résoudre ce problème dans la mesure nécessaire. Dans le mystère, tout n'est pas hors

de proportion avec la portée de la raison. Le mystère renferme une idée qui dépasse la raison, mais qui cependant ne lui est pas totalement inaccessible; ou bien il comporte plusieurs idées dont chacune peut être saisie par la raison, mais dont l'harmonie échappe à cette dernière. Si le mystère ne présentait absolument rien d'intelligible, son expression n'apparaîtrait à la raison que comme une série incohérente de mots dépourvus de tout sens. Mais, en ce qu'il a d'intelligible, le mystère se laisse percevoir par la raison et formuler à l'aide du langage humain.

Il faut bien s'attendre à ce que ces mots, choisis par la raison pour exprimer les choses qui sont à sa portée, ne rendront que très imparfaitement l'idée contenue dans le mystère. La puissance significative du langage ne peut évidemment dépasser ici la puissance intellectuelle de la raison. Par conséquent ce que les mots diront ne sera qu'une très faible partie de ce qu'ils devraient dire pour égaler l'expression à l'idée. Nous savons, par exemple, ce que signifient les mots unité, bonté, puissance. En les appliquant à Dieu, la raison se rend fort bien compte qu'ils doivent avoir une signification transcendante, mais elle est obligée de s'en contenter, faute de mieux.

L'Eglise procède de même. Elle fait plier les termes humains à l'expression des choses divines. L'idée qu'ils donnent des vérités révélées est toujours incomplète, mais elle n'est jamais inexacte. Aussi n'est-il pas permis de dire que, « aux dogmes proposés par l'Eglise, il se peut qu'un jour, avec le progrès de la science, on doive attribuer un autre sens que celui qu'a compris et que comprend l'Eglise[1] ».

1. Concile du Vatican, *De fide*, IV, can. 3.

Ce sens pourra progresser en étendue, en élévation, en clarté, en précision, il ne sera jamais en contradiction avec le sens primitif attribué à la définition ni même foncièrement différent de ce qu'il a été dans le principe. L'Eglise définit pour toute la suite des siècles ; l'Esprit-Saint, qui la guide, manifeste son influence par l'unité parfaite qu'il maintient dans le développement du dogme. Chaque définition nouvelle respecte admirablement l'harmonie de l'ensemble, sans que jamais l'Eglise ait à revenir sur l'œuvre déjà accomplie. C'est donc qu'elle élève l'édifice de la foi d'après un plan qui a été fixé à l'avance et dont Dieu lui-même surveille l'exécution.

Enfin, l'on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que le dogme catholique s'est développé grâce aux emprunts qu'il aurait fait aux doctrines philosophiques des différentes époques, « comme si la religion n'était pas l'œuvre de Dieu, mais celle des hommes et un système philosophique capable de se perfectionner à la manière humaine[1]. » Il est incontestable que, pour formuler sa doctrine, l'Eglise a employé le vocabulaire qu'elle trouvait en usage. Ce vocabulaire, d'allure juive dans le principe, s'est inspiré dans les siècles suivants des formes de langage usitées chez les Grecs. Comme l'expression du dogme revêt nécessairement un caractère philosophique, la philosophie grecque a fourni à la dogmatique chrétienne la plus grande partie des termes dont elle avait besoin pour être comprise. Il en fut de même au moyen âge, quand la philosophie aristotélicienne imposa presque exclusivement sa forme à la pensée humaine.

Mais l'Eglise n'empruntait aux philosophies que

1. Pie IX, Denzinger, 1497.

certaines formules dont elle ne pouvait se dispenser pour être comprise, et sous ces formules, qui servaient d'abri à des idées de l'ordre rationnel, elle plaçait sa pensée religieuse et surnaturelle. Dès lors, ce n'était pas la formule qui commandait la pensée, c'était le dogme qui pliait la formule à ses exigences. On pourrait reconnaître la date de beaucoup de définitions dogmatiques à la forme de langage dans laquelle elles sont exprimées. Il est cependant toujours possible et même facile de constater combien la substance même du dogme est indépendante des théories philosophiques dont elle emprunte la langue.

Les philosophies n'ont donc pas prêté au dogme leurs idées systématiques, mais seulement quelques-unes de leurs formules du moment. Ce qui prouve bien qu'il en a été ainsi, c'est « l'immutabilité constante de la foi, toujours une et toujours la même, tandis que la philosophie et les sciences humaines ne demeurent jamais identiques à elles-mêmes et ne sont pas à l'abri d'erreurs multiples et variées[1]. »

Si le dogme eût emprunté des idées de fond aux systèmes changeants de la sagesse humaine, il en eût naturellement partagé la caducité.

1. Pie IX, Denzinger, 1510.

CHAPITRE VII

LA SAINTE TRINITÉ

Père, Fils et Saint-Esprit. — Trinité et unité. — Divinité et égalité des personnes. — Connaissance et amour en l'homme, en Dieu.

Dieu a parlé aux hommes; il a confié sa révélation à l'Eglise, instituée pour la garder, l'enseigner à tous et la leur expliquer. Ces principes établis, il s'agit maintenant d'apprendre de l'Eglise les vérités que Dieu a bien voulu révéler. La première de toutes concerne Dieu lui-même.

La raison humaine avait été capable de se démontrer à elle-même l'existence de Dieu, son unité et ses principales perfections. Elle avait pu reconnaître sa personnalité et se rendre compte de son activité nécessaire et infinie. Mais elle sut mal défendre ces notions contre ses propres raisonnements. Elle cherchait naturellement à savoir ce que pouvait être en lui-même un Dieu infini, ce qui occupait l'activité d'un Dieu éternel, sur quoi et comment s'exerçait sa puissance, à quel objet s'intéressait sa bonté. Comme elle n'avait aucune lumière sur ces problèmes, plutôt que de se résigner à ignorer, elle imagina des solutions diverses. En face d'un Dieu

éternel, les uns supposèrent un univers éternel, fournissant un terme à son activité. D'autres placèrent vis-à-vis de lui, principe du bien, un principe du mal contre lequel il avait à combattre. Le polythéisme décomposa en une multitude de dieux les attributs du Dieu suprême. Le panthéisme alla même jusqu'à sacrifier la personnalité de Dieu et à le confondre avec l'univers.

L'œuvre principale de la révélation mosaïque fut de rappeler l'*unité* de Dieu. « C'est Jéhovah qui est Dieu, en haut dans le ciel et en bas sur la terre; il n'y en a point d'autre[1]. » En dehors de lui, « tous les dieux des peuples ne sont que néant[2]. » La raison s'est donc grossièrement trompée en les imaginant, elle se dégrade en les adorant.

1. — Père, Fils et Saint-Esprit

Cependant cette notion de l'unité de Dieu ne suffisait pas à satisfaire les désirs de l'âme humaine. Une révélation plus complète était attendue. Les anciens prophètes esquissèrent quelques traits du mystère relatif à la nature de Dieu; mais ils ne furent guère compris. D'ailleurs le temps n'était pas venu de révéler clairement une vérité que les croyants d'alors auraient eu trop de peine à concilier avec la notion de l'unité absolue de Dieu. Il fallait que Dieu se révélât lui-même à des intelligences créées, qui n'avaient aucun moyen de pénétrer dans le secret de sa vie intime. Cette révélation ne se fit que par Jésus-Christ. « Personne ne vit jamais Dieu; c'est

1. Deutéronome, IV, 39.
2. Psaume XCV, 5.

le Fils unique, qui est dans le sein du Père, qui l'a fait connaître[1]. »

Jésus-Christ parle constamment du *Père* qui est dans les cieux. Le Père ne porte pas ce titre à cause de sa seule bienveillance pour ses créatures; il est Père parce qu'il a un *Fils* unique, qui est éternellement engendré par lui et qui le connaît bien. « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler[2]. » Ce Fils est mis sur le même rang que le Père; il faut donc « que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père[3]. » Enfin, il est aussi parlé d'un « *Esprit* de vérité, qui procède du Père[4] », qui doit rendre témoignage au Fils et que celui-ci enverra d'auprès du Père. Ce Père, ce Fils et cet Esprit sont nommés tous les trois sans distinction de dignité, dans la formule fondamentale que Jésus-Christ lègue à ses apôtres pour agréger les âmes à la vie nouvelle : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[5]. »

Dans leurs écrits, les apôtres parlent de ce Fils et de cet Esprit comme de Dieu lui-même. Saint Jean, qui donne au Fils le nom de Verbe, dit de lui : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu[6]. » Saint Paul appelle le Christ, « celui qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement[7] », et il salue « le grand Dieu, notre

1. S. Jean, I, 18.
2. S. Matthieu, XI, 27.
3. S. Jean, V, 23.
4. S. Jean, XV, 26.
5. S. Matthieu, XXVIII, 19.
6. S. Jean, I, 1.
7. Romains, IX, 5.

Sauveur, Jésus-Christ[1] ». Saint Jean écrit encore : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence pour que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. C'est lui le vrai Dieu et la vie éternelle[2].

Le Saint-Esprit est également traité comme Dieu. Lui mentir, ce n'est pas mentir aux hommes, mais à Dieu[3]. Le corps du chrétien est le temple du Saint-Esprit et, en conséquence, le chrétien porte Dieu dans son corps[4]. De la même manière que le Fils, cet Esprit connaît Dieu. Les choses que Dieu a préparées à ceux qu'il aime, « c'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu[5] ».

Les écrivains du Nouveau Testament montrent constamment ce Père, ce Fils et ce Saint-Esprit en rapports intimes avec les âmes chrétiennes, mais ils ne leur donnent aucun autre nom que celui de Dieu. C'est donc à la tradition qu'il faut demander de plus amples informations.

Dans ses plus anciens symboles, l'Eglise fait profession de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. D'assez bonne heure, elle donne à chacun d'eux le nom de personne. Ce terme désigne ordinairement un être intelligent, constituant un centre distinct de pensées, de volontés, de sentiments et d'actions. Nous savons un peu ce qu'est une personne humaine; mais quand nous donnons ce nom à des êtres qui ne sont pas des hommes, nous parlons par analogie,

1. Tite, II, 13.
2. I Jean, v, 20.
3. Actes, v, 5.
4. I Corinthiens, VII, 19, 20.
5. I Corinthiens II, 10, 11.

en nous fondant sur certaines ressemblances accessibles à notre intelligence, mais sans aucune idée d'assimilation totale entre la personne humaine et l'être que nous désignons par le terme de personne. En appliquant ce nom au Père, au Fils et au Saint-Esprit, l'Eglise se garde bien de le prendre dans le sens restreint qui lui convient quand on parle d'un homme; elle entend seulement se servir d'un mot que l'on comprend, pour donner quelque idée d'un être que ce mot ne saurait en aucune façon définir. Il en est de même des autres termes dont l'Eglise est obligée de se servir pour parler de Dieu[1].

2. — Trinité et unité

Elle appelle *Trinité* l'ensemble des trois personnes divines, mais elle se hâte d'affirmer énergiquement qu'elle maintient, comme incontestablement vrai et nécessaire, le dogme ancien de l'unité divine. « Le salut pour les chrétiens, c'est qu'en croyant à la Trinité, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, nous croyons sans hésiter qu'il y a en elle une vraie, seule et unique divinité, la même puissance, la même majesté et la même substance[2]. » L'affirmation de la trinité ne va jamais sans celle de l'unité. « Nous croyons fermement et nous reconnaissons simple-

1. « Presque tout ce qu'on dit de Dieu est indigne de lui, par le fait même qu'on peut le dire. L'intelligence stupéfaite ne suffit pas à le louer; comment la langue qui parle y parviendrait-elle? » S. Grégoire le Grand, *Moral.*, xx, 32, 62. « Dans son ineffable bonté, Dieu a voulu être nommé d'après les choses qui nous sont familières, de peur que nous soyons absolument privés de le connaître, et afin que nous ayons de lui quelque notion, si obscure qu'elle soit. » S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 12, 51.

2. S. Damase, Denzinger, 45.

ment qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, éternel, immense, immuable, incompréhensible et inexprimable, Père, Fils et Saint-Esprit : trois personnes, mais, unique essence, substance ou nature absolument simple[1]. »

L'Eglise ne fait ici que répéter deux affirmations consignées dans les Saintes Ecritures : l'unité de Dieu, qui est le dogme fondamental de l'Ancien Testament, la trinité divine, qui est le dogme fondamental du Nouveau. Elle ne déduit la seconde affirmation d'aucune considération philosophique ou théologique; sans hésitation aucune, elle reproduit la formule trinitaire telle que l'a exprimée Jésus-Christ : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Elle ajoute immédiatement deux indications consignées dans l'Evangile. Le Fils est engendré par le Père, il est son unique engendré[2], mais d'une manière dont le mot de génération, si approprié qu'il soit, ne peut suggérer qu'une idée fort incomplète. Le Saint-Esprit tient à la fois du Père et du Fils, mais non par génération. Jésus-Christ a dit de lui : « Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi... Tout ce que le Père a est à moi; c'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi[3]. » Il avait dit d'autre part que l'Esprit de vérité « procède du Père[4] ». Ce dernier terme a été consacré pour être employé légitimement vis-à-vis du Fils aussi bien que du Père. Il est aussi imparfait que celui de génération; mais la différence des mots indique

1. IVe Concile de Latran, Denzinger, 355.
2. S. Jean, I, 14, 18, III, 16, 18.
3. S. Jean, XVI, 14, 15.
4. S. Jean, XV, 26.

une différence analogue entre les relations qui à la fois unissent et distinguent les trois personnes divines.

« Le Père n'est de personne, le Fils est du Père seul, et le Saint-Esprit est également de l'un et de l'autre, sans commencement, toujours et sans fin, le Père engendrant, le Fils naissant, le Saint-Esprit procédant[1]. » Ce mystère, en effet, s'accomplit dans l'éternité; il n'y a donc ni passé ni avenir dans ce qu'énonce le dogme : tout s'opère dans un éternel présent.

Un symbole attribué à saint Athanase, mais postérieur à ce Docteur, résume bien les notions principales qui se rapportent à la Trinité : « La foi catholique nous fait vénérer un seul Dieu dans la trinité et la trinité dans l'unité, sans confondre les personnes ni séparer la substance... Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et cependant ce ne sont pas trois Dieux, mais un seul Dieu... Le Père n'est fait par personne, ni créé, ni engendré; le Fils est du Père seul, non pas fait, ni créé, mais engendré; le Saint-Esprit est du Père et du Fils, non pas fait, ni créé, ni engendré, mais procédant... Dans cette trinité, rien d'antérieur ou de postérieur, rien de plus grand ou de moindre, mais les trois personnes tout entières sont éternelles l'une comme l'autre et égales en tout[2]. »

3. — Divinité et égalité des personnes

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont donc chacun une personnalité distincte, qui fait que l'un n'est

1. IV[e] Concile de Latran, Denzinger, 355.
2. Denzinger, 136.

pas l'autre. Chaque personne existe éternellement, le Père par lui-même, le Fils par le Père, le Saint-Esprit par le Père et par le Fils. Mais il n'y a là aucune cause d'infériorité réciproque; les trois personnes sont absolument égales, et si c'est une perfection d'être par soi, c'est une perfection aussi grande pour le Fils d'être engendré par le Père, et pour le Saint-Esprit de procéder du Père et du Fils.

Le mystère d'un Dieu unique en trois personnes fut, dès les premiers temps de l'Eglise, l'objet de spéculations diverses de la part de penseurs présomptueux, qui cherchaient à l'expliquer à leur manière, et d'écrivains chrétiens qui voulaient justifier l'affirmation de l'Eglise. Les hérétiques avaient leurs théories, et les Pères, en s'efforçant de les réfuter, n'étaient pas toujours heureux dans leurs formules. La difficulté était grande, à une époque où le dogme, fixé dans sa forme concrète d'un Dieu unique, à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, n'avait pas encore été défini officiellement par l'Eglise sous sa forme abstraite et philosophique.

Pour concilier l'unité avec la trinité, plusieurs sacrifiaient la réalité, la distinction ou l'égalité des personnes. Le Fils et le Saint-Esprit n'étaient autre chose que le Père, se manifestant sous des rapports différents : c'était la théorie de Sabellius. D'autres subordonnaient les personnes les unes aux autres et supposaient une distance infinie entre le Père et le Fils, de manière à ne conserver la divinité qu'au Père et à faire du Fils la plus éminente des créatures, mais enfin une créature : c'était la théorie d'Arius.

Le premier concile général, tenu à Nicée en 325, presque au lendemain des dernières persécutions,

eut à condamner ces erreurs et formula la doctrine catholique dans un symbole qui se dit encore à la messe : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père[1]. » Cette dernière formule, en affirmant la communauté de substance entre le Père et le Fils, établissait la divinité personnelle du Fils au même titre que la divinité personnelle du Père; il n'y a donc pas seulement ressemblance entre eux, il y a égalité.

Obligés de reconnaître au Fils la personnalité divine, les hérétiques la refusèrent au Saint-Esprit : ce fut l'erreur de Macédonius. Le pape saint Damase formula la doctrine catholique : « Le Saint-Esprit est du Père, en toute vérité et propriété, il est, comme le Fils, de la divine substance et vrai Dieu[2]. » Bientôt après, le second concile général, tenu à Constantinople en 381, insérait dans son symbole les paroles suivantes : « Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, qui procède du Père, qui doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes[3]. » La formule plus explicite sur le Saint-Esprit « qui procède du Père et du Fils » ne fut ajoutée qu'au milieu du cinquième siècle par le pape saint Léon[4].

Ces discussions théologiques, trop longtemps

1. Denzinger, 17.
2. Denzinger, 38.
3. Denzinger, 47.
4. Denzinger, 98, 113.

envenimées par l'intervention malencontreuse des empereurs de Constantinople, qui se croyaient le droit de régler les questions de dogme, ne servirent donc qu'à faire préciser davantage la doctrine par l'Eglise. Celle-ci continua d'ailleurs, au cours des siècles, à affirmer la vérité, en entrant de plus en plus dans le détail. Voici comment elle s'explique au quatrième concile de Latran : « Il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature. Autre est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit, sans cependant être autre chose... Le Père, en engendrant son Fils de toute éternité, lui a donné sa substance... On ne peut dire cependant qu'il a donné une partie de sa substance et en a gardé une partie pour lui, puisque la substance du Père, étant absolument simple, est indivisible. On ne peut pas dire non plus que le Père a transporté sa substance dans le Fils en l'engendrant, sans la retenir pour lui, car alors il n'aurait plus de substance. Il est donc évident que le Fils en naissant a reçu la substance du Père sans aucune diminution, et qu'ainsi le Père et le Fils ont la même substance : de la sorte, une même chose est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit procédant de l'un et de l'autre[1]. »

L'unité de nature et de substance fait que les trois personnes, tout en conservant leur distinction, se compénètrent et résident l'une dans l'autre, ainsi que Jésus-Christ l'a indiqué : « Celui qui m'a vu, a vu aussi le Père... Je suis dans le Père et le Père est en moi... Le Père, qui demeure en moi, fait lui-même ces œuvres[2]. »

Les trois personnes ont en commun « la seule et

1. Denzinger, 358.
2. S. Jean, xvi, 9, 10.

même divinité à elles trois, la nature, la substance, l'énergie, la puissance, la domination, le commandement, la volonté, l'action[1]. » Par conséquent, en dehors de la trinité elle-même, les trois personnes divines agissent toujours en commun. Aussi est-il dit : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père, et tout ce que fait le Père, le Fils aussi le fait pareillement[2]. »

Il résulte enfin de toutes ces affirmations que la trinité est absolument indivisible, puisqu'il n'y a en elle qu'une substance unique et éminemment simple. Quand donc il est dit que le Fils est envoyé par le Père et que le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils, ces expressions n'impliquent ni inégalité, ni séparation, ni éloignement d'aucune sorte ; elles indiquent seulement l'action rédemptrice ou sanctificatrice exercée sur les créatures par les personnes divines, conformément à la personnalité de chacune.

La doctrine catholique de la trinité ainsi définie n'a pas cessé d'être l'objet de la méditation et de l'étude respectueuse des théologiens. Ils se sont efforcés de la maintenir dans sa pureté et sa précision, mais en même temps ont travaillé à obtenir à son sujet des lumières de plus en plus grandes. Ces lumières croîtront sans doute encore avec le temps ; mais jamais elles n'arriveront à pénétrer le mystère divin. Quand la raison a voulu aller trop loin dans ses explications, l'Eglise lui a rappelé la limite qu'elle ne devait pas dépasser. « Dans les choses qui concernent la religion, il convient à la philosophie non d'être maîtresse, mais servante, non de prescrire ce qui est

1. Martin Ier, Denzinger, 202.
2. S. Jean, v, 19.

à croire, mais de le recevoir avec une raisonnable soumission, non de scruter la sublimité des mystères de Dieu, mais de les vénérer avec une pieuse humilité[1]. »

La raison doit reconnaître que ce mystère la dépasse. L'infini se révèle ainsi à elle, mais il ne peut faire que le fini le comprenne.

Elle n'a aucune fin légitime de non-recevoir à opposer à la révélation de ce mystère. Rien de plus puéril en effet que le reproche adressé à l'Eglise d'imposer à la croyance l'identité de ce qui est un et de ce qui est trois, comme si les deux chiffres se rapportaient au même objet. Il n'y a nulle contradiction à affirmer l'identité d'une nature et de trois personnes. Dans l'ordre des choses créées, que de fois la pluralité des composants n'équivaut-elle pas à l'unité du composé, bien que les pluralités et les unités créées ne donnent qu'une idée très imparfaite de la trinité et de l'unité en Dieu ?

La raison a le devoir d'être profondément reconnaissante à Dieu de la révélation qu'il lui a faite du mystère de sa vie intime. Elle comprend ainsi qu'en Dieu l'unité n'est pas la solitude et la majesté n'est pas l'inaction. La révélation de ce mystère va être pour elle le principe d'autres communications divines, et bien des choses s'expliqueront pour l'âme humaine quand elle saura les rapports qui vont s'établir entre elle et les personnes de la trinité, pour sa sanctification en ce monde et pour le bonheur de sa vie future.

4. — Connaissance et amour en l'homme, en Dieu

Mais la raison peut aller plus loin encore. Il est

1. Pie IX, Denzinger, 1514.

écrit que « Dieu créa l'homme à son image[1] ». L'homme porte donc la ressemblance de Dieu, non dans son corps, mais dans son âme, puisque Dieu est esprit. Or, l'âme se connaît et, par cette connaissance, produit une idée qui la reproduit elle-même. Puis, par sa volonté, l'âme s'aime et, par cet amour, revient à elle-même. Cette connaissance et cet amour sont les seules opérations que l'âme puisse produire en elle-même. Mais cet amour la porte à agir, et cette action s'exécute á l'extérieur. Nous avons donc en nous une substance spirituelle, l'âme, et deux facultés qui épuisent l'énergie de cette âme, l'intelligence et l'amour. Ne serait-ce point là l'image très affaiblie, mais réelle de la trinité divine? De grands docteurs l'ont pensé et saint Thomas n'hésite pas à se servir de cette comparaison pour donner quelque idée du mystère[2]. Il y est autorisé par les termes dont se sert la Sainte Ecriture en parlant des personnes divines.

Le Père, par la connaissance éternelle et parfaite qu'il a de lui-même, engendre une idée de sa propre personne qui en est comme la reproduction infinie, intégrale et vivante. C'est le Fils, appelé aussi le Verbe, c'est-à-dire la Raison, l'Intelligence du Père, égale au Père lui-même. La Sainte Ecriture dit que le Fils est « l'image du Dieu invisible[3] », par conséquent sa reproduction fidèle. L'image ainsi engendrée vient de l'intelligence du Père, non de sa

1 Genèse, I, 27.

2. *Somme contre les Gentils*, IV, 26. S. Augustin avait énoncé en ces termes le fait psychologique qui sert de base à cette analogie : « Nous sommes, nous savons que nous sommes, nous aimons ce que nous sommes et ce que nous savons. » *De civ. Dei*, XI, 17.

3. Colossiens, I, 15; II Corinthiens, IV, 4; Sagesse, VII, 26.

volonté, et cette génération est dans la nature du Père, qui ne peut se concevoir sans cet acte éternel d'intelligence, réalisant éternellement l'objet de sa connaissance. « Le Fils de Dieu est Fils par nature, non par adoption. Il ne faut pas croire que le Père l'ait engendré par volonté ou par nécessité ; car aucune nécessité ne s'impose à Dieu, et en lui la volonté n'intervient pas avant la sagesse[1]. »

La génération du Fils est donc un acte de sagesse ou d'intelligence, qui est dans la nature du Père et qui dès lors se produit de lui-même et avant tout autre acte, comme la pensée dans notre âme.

Quand le Père voit en lui cet autre lui-même, qui est son Fils, il l'aime d'un amour infini et le Fils aime le Père d'un même amour. Cet amour réciproque est un acte de volonté qui, comme l'acte d'intelligence, produit une personne infinie, vivante et égale aux deux autres, le Saint-Esprit, qui procède ainsi du Père et du Fils. Là s'arrête l'activité intime de la trinité. Elle ne pourrait produire une quatrième personne, car se connaître et s'aimer représentent tout ce qui est possible à un être infini sans sortir de lui-même. Quand le Père veut exercer son activité au delà de ces deux termes infinis, le Fils et le Saint-Esprit, il agit en dehors de lui-même et produit des créatures finies, et non plus des personnes égales à la sienne.

Logiquement, l'amour ne vient qu'après la connaissance et la connaissance après celui qui connaît. Dans l'ordre divin, le Fils vient donc après le Père, et le Saint-Esprit après le Fils. Mais la cause infinie et éternelle agit en elle-même infiniment et éternellement. Voilà pourquoi le Fils est engendré éternel-

1. Concile de Tolède, Denzinger, 223.

lement, et le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils. Le Père ne peut exister ni se concevoir sans le Fils, le Père et le Fils sans le Saint-Esprit, pas plus que l'âme sans sa pensée et sa volonté.

La raison, malgré tous ses efforts pour avancer dans l'intelligence du mystère, n'en peut apercevoir que quelques faibles rayons. Elle ne doit ni s'écarter des données établies par l'Eglise, seule compétente pour exposer les vérités révélées, ni vouloir pousser trop loin ses recherches, parce que « celui qui veut sonder la majesté sera accablé par sa gloire[1] ».

Mais ce qu'on ne peut ici-bas que saisir de très loin et fort imparfaitement, on doit le révérer humblement, pour obtenir de Dieu des lumières que le génie de l'homme est incapable de procurer. C'est la pensée de l'Eglise quand elle met si fréquemment sur les lèvres du chrétien le simple énoncé du mystère : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. — Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ainsi qu'il était à l'origine, qu'il est maintenant et qu'il sera toujours, dans les siècles des siècles ! »

1. Proverbes, xxv, 27.

CHAPITRE VIII

LES CRÉATURES

Dieu Créateur. — Les anges. — Le monde. — L'homme, corps et âme. — Son élévation surnaturelle. — Sa déchéance. — Transmission du péché.

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre[1]. » Telle est la première parole des Livres Saints. Elle ruine toutes les théories imaginées pour expliquer, sans l'intervention de Dieu, l'existence du monde : l'éternité du monde que Dieu n'aurait eu qu'à organiser, l'émanation du monde de la substance même de Dieu, la confusion du monde avec Dieu même, comme l'a fait le panthéisme, et enfin, ce qui est un défi porté au bon sens, l'attribution du monde au hasard.

1. — Dieu créateur

A toutes ces théories, comme à toutes celles que l'avenir pourra imaginer pour rendre compte de l'existence du monde l'Eglise, s'appuyant sur la parole inspirée, oppose la foi au Dieu « *créateur* de toutes choses », au « créateur du ciel et de la terre »,

1. Genèse, I, 1.

au « créateur et organisateur de toutes choses », au « créateur de toutes choses visibles et invisibles[1] ». Ainsi s'expriment les plus anciens symboles de foi. Le monde ne raconte pas lui-même ses origines; ceux qui ont cru saisir le secret de son évolution n'ont pu rien dire de ce qui précède nécessairement tout mouvement organisateur, le commencement et la cause même de l'existence. La révélation pouvait seule fournir sur l'origine de toutes choses des renseignements autorisés. Elle l'a fait avec une netteté qui donne toute satisfaction à la raison.

Dieu est « l'universel principe de toutes choses, le créateur de tous les êtres visibles et invisibles, spirituels et corporels; par sa toute-puissante action, il a fait de rien à la fois, au début du temps, l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, à savoir les anges et le monde, et ensuite l'homme, constitué par un composé d'esprit et de corps[2] ».

Le concile du Vatican[3] a résumé en ces termes tout ce qui concerne l'œuvre créatrice : « Il y a un seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles. Il existe autre chose que la matière. Il n'y a pas qu'une seule substance ou essence commune à Dieu et à toutes choses. Les choses finies, corporelles et spirituelles, ni même les choses spirituelles, ne sont pas des émanations de la substance divine. L'existence des choses n'est pas due à une manifestation ou à une évolution de la divine essence. Dieu n'est pas un être universel et indéfini qui, en se déterminant, aurait constitué

1. Denzinger, 5, 10, 12, 13.
2. IV[e] Concile de Latran, Denzinger, 355.
3. *De fide*, I, can. 1-5.

l'ensemble des choses divisé en genres, espèces et individus. Le monde et toutes les choses qui y sont contenues, tant spirituelles que matérielles, ont été faites de rien par Dieu en toute leur substance. Dieu a créé par une volonté libre de toute nécessité; il n'a pas créé nécessairement, comme nécessairement il s'aime lui-même. Le monde a été fait pour la gloire de Dieu. »

Comme la création est une œuvre extérieure à la trinité, les trois personnes y ont également pris part; « le Père a fait toutes choses, visibles et invisibles, par le Fils et l'Esprit Saint[1] ».

2. — Les anges

Les êtres invisibles, dont parlent les symboles, sont les êtres purement spirituels connus sous le nom d'*anges*. Ils sont doués d'intelligence et de volonté, mais ont une nature supérieure à celle de l'homme, parce qu'ils sont de purs esprits, qui n'ont pas été unis à des corps. Ils ont été créés bons à l'origine. « Quand Dieu l'a voulu, il a fait dans sa bonté toutes les créatures tant spirituelles que corporelles; il les a faites bonnes, parce qu'il est le souverain bien, mais changeantes, parce qu'elles ont été faites de rien. Il n'y a point de nature mauvaise par elle-même, parce que toute nature, en elle-même, est bonne[2]. » Dieu, en effet, ne peut rien faire que pour sa gloire, et il serait évidemment contraire à sa gloire de créer des êtres mauvais. En créant des êtres intelligents, il les faits aptes à trouver leur bonheur, et le bonheur d'un être intel-

1. S. Damase, Denzinger, 40.
2. Eugène IV, Denzinger, 600.

ligent ne peut se trouver qu'en Dieu. Toutefois l'imperfection est le lot nécessaire de tout être créé, puisque la perfection n'appartient qu'à la cause première de toutes choses. Imparfaits par nature, les anges pouvaient donc se servir de leur intelligence et de leur volonté soit pour se porter vers Dieu, soit pour s'éloigner de lui.

Il y eut des anges qui prirent ce second parti. Le principal d'entre eux, appelé Satan, « n'est point demeuré dans la vérité[1] ». Jésus-Christ dit qu'il l'a vu « tombant du ciel comme la foudre[2] ». D'autres l'imitèrent et déchurent de leur état primitif par leur faute. « Le diable et les autres démons furent créés par Dieu bons dans leur nature, mais par eux-mêmes ils devinrent mauvais[3]. » Dieu les condamna sans rémission, parce que leur faute était sans excuse à ses yeux. « Dieu n'a pas épargné les anges qui avaient péché, mais il les a précipités dans l'enfer et les a livrés aux abîmes des ténèbres, où il les garde pour le jugement[4] ». Le Seigneur « retient pour le jugement du grand jour, liés de chaînes éternelles au sein des ténèbres, les anges qui n'ont pas conservé leur principauté, mais qui ont abandonné leur propre demeure[5] ». Néanmoins, par une permission de sa Providence qui se sert du mal pour procurer le bien, Dieu laisse aux mauvais anges une certaine latitude dont ils profitent pour tâcher de nuire aux créatures inférieures. La révélation ne nous fait point connaître quel genre de faute fut commise par ce esprits. Elle parle seu-

1. S. Jean, VIII, 44.
2. S. Luc, X; 18.
3. IV[e] Concile de Latran, Denzinger, 355.
4. II Pierre, II, 4.
5. S. Jude, 6.

lement de leur déchéance et de leur malice. On les voit à l'œuvre dans plusieurs récits de la Sainte Ecriture, comme, par exemple, au paradis terrestre, autour de Job et auprès de Notre-Seigneur.

Les anges restés fidèles à Dieu sont maintenant fixés dans le bonheur. « Ils voient sans cesse dans les cieux la face du Père[1] », c'est-à-dire jouissent de cette vue de Dieu qui constitue le bonheur définitif et parfait de la créature intelligente. Ils exécutent les ordres de Dieu, particulièrement pour le bien des hommes. « Ne sont-ils pas tous des esprits à son service, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut[2]? » De divers passages des Saintes Ecritures, on conclut qu'ils sont chargés de veiller sur les nations, sur l'Eglise en général et sur chaque âme fidèle en particulier. Jésus-Christ a dit en effet : « Voyez à ne mépriser aucun de ces petits, car, je vous le dis, leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père[3]. » Purs esprits, les anges n'ont pas à compter avec l'espace, et ils sont à la fois auprès de Dieu et auprès des âmes dont ils sont constitués les gardiens. Les Saintes Ecritures parlent fréquemment de leur intervention sur la terre, quelquefois sous une apparence humaine, pour y exécuter les ordres de la bonté ou de la justice de Dieu.

3. — Le monde

Dieu est aussi le créateur du *monde* physique. Il l'a tiré du néant, c'est-à-dire a fait par sa puissance

1. S. Matthieu, XVIII, 10.
2. Hébreux, I, 14.
3. S. Matthieu, XVIII, 10.

que ce qui n'existait pas commençât à exister. La révélation ne s'occupe de cette question que pour affirmer l'acte créateur. Pour le reste, c'est à la raison de chercher les lois qui régissent le monde et de déterminer, dans la mesure où elle le peut, les transformations par lesquelles il a passé. Au premier chapitre de la Bible, l'auteur inspiré fait le tableau des diverses phases de l'organisation de la terre. Il n'est pas nécessaire de regarder cette description comme l'expression exacte et complète de la vérité scientifique, puisque les écrivains sacrés, dans cet ordre d'idées, ne parlent que conformément aux apparences. Il y a seulement à conclure, au point de vue de la foi, que Dieu est le créateur de cet univers, qu'il lui a imposé les lois qui le régissent et qu'il reste le maître souverain de toute cette œuvre de sa puissance.

4. — L'homme, corps et âme

Quand la terre fut disposée pour le recevoir, Dieu y créa l'*homme*. La date de cette création n'est pas du domaine de la foi; à la science appartient de chercher et de découvrir depuis combien de milliers d'années l'homme habite la terre.

La Sainte Ecriture raconte avec beaucoup de détails la création du premier couple humain. Le *corps* de l'homme fut fait de terre et celui de la femme fut tiré du corps de l'homme. Cette création est attribuée directement à Dieu en personne. L'écrivain sacré veut indiquer par là que Dieu a attaché une importance spéciale à la formation de cet être et qu'il a voulu établir entre l'homme et sa compagne des relations d'intimité fondées sur

leur nature même. Le récit biblique est formel sur l'unité du premier couple humain. Toute l'humanité, quelles que soient les différences superficielles des races, descend donc des deux premiers parents, Adam et Eve. C'est là un point de foi, tant à cause de l'affirmation du récit sacré, qu'à raison des conséquences du péché originel.

Après avoir formé le corps de l'homme, Dieu mit en lui « un souffle de vie, et l'homme devint un être animé[1] ». L'*âme*, par laquelle l'homme est à la ressemblance de Dieu, était ainsi créée, et c'était elle qui faisait vivre le corps. L'homme est donc un composé de deux éléments; par son corps, il appartient à la nature matérielle, et, par son âme, à la nature spirituelle. Distincts l'un de l'autre, ces deux éléments sont intimement unis dans la personne de l'homme et y forment une nature particulière qu'on appelle la nature humaine.

L'âme est un esprit, doué d'intelligence et de volonté libre. Cette substance spirituelle a été créée de rien par Dieu, comme tous les autres êtres; mais elle ne fait nullement partie de la substance divine et, par sa nature, en est infiniment distante[2]. Il n'y a point de préexistence des âmes et toutes n'ont pas été créées en même temps[3]. Il n'est point vrai non plus, comme plusieurs l'avaient pensé, que les âmes naissent des âmes, ainsi que les corps naissent des corps; Dieu crée chacune d'elles au moment de lui faire animer un corps[4].

L'âme est unie au corps de manière à être son

1. Genèse, II, 7.
2. S. Léon, Denzinger, 102.
3. Denzinger, 187, 188.
4. Benoît XII, Léon X, Denzinger, 621.

seul principe de vie. « L'âme raisonnable ou intelligente est par elle-même et essentiellement la forme du corps humain[1] », c'est-à-dire, dans le langage de l'époque, le principe qui fait du corps le corps d'un homme vivant. La doctrine contraire était regardée comme une hérésie[2]. « L'idée qui place dans l'homme un principe unique, à savoir l'âme raisonnable, de laquelle le corps lui aussi reçoit le mouvement, toute vie et le sentiment, est l'idée la plus commune dans l'Eglise de Dieu, et elle a paru à la plupart des docteurs et aux plus autorisés tellement liée avec le dogme de l'Eglise, qu'elle est la légitime et seule vraie interprétation et, en conséquence, ne peut être niée sans erreur dans la foi[3]. »

Quand cesse cette union, le corps n'a plus aucune vie par lui-même; il tombe en dissolution rapide. « La poussière, faisant retour à la terre, redevient ce qu'elle était, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné[4]. » L'âme, en effet, simple et spirituelle, ne peut périr; elle est immortelle, et tous les symboles affirment une vie future et éternelle à laquelle elle est destinée.

5. — Elévation surnaturelle de l'homme

Mais l'âme humaine n'était pas seulement pourvue des facultés conformes à sa nature. Dans le texte sacré qui dit que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'Eglise reconnaît l'indication d'un état supérieur à la nature elle-même.

1. Clément V, Denzinger, 409.
2. Léon X, Denzinger, 621.
3. Pie IX, 30 avril 1860.
4. Ecclésiaste, XII, 7

« L'homme, dès le principe, a été constitué de telle sorte, qu'au moyen de dons surajoutés à sa nature il a été élevé par la largesse du Créateur et adopté comme fils de Dieu[1]. » Cette élévation au-dessus de sa nature constituait pour l'homme un *état surnaturel*. Il comportait « la sainteté et la justice[2] », c'est-à-dire une infusion de grâce divine qui rapprochait l'homme de son Créateur; la rectitude parfaite qui réglait toutes les facultés de l'homme et soumettait à sa raison les instincts inférieurs de son être; une science étendue qui ornait son intelligence de connaissances que la nature n'aurait pu lui fournir. « Il les a remplis de science et d'intelligence, il leur a fait connaître le bien et le mal,... et les a mis en possession de la loi de vie[3]. »

De plus, l'homme devait jouir de l'immortalité, même dans son corps; « car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, il l'a fait à l'image de sa propre nature[4]. » Bien que n'étant pas surnaturel au même titre que les dons précédents, ce privilège excédait cependant les conditions normales de la nature.

En vertu de ces dons, l'homme, élevé au-dessus de sa propre nature, devenait vraiment comme un fils adoptif de Dieu et était traité en conséquence. Mais rien de ce qu'il recevait ainsi ne lui était dû. « L'intégrité, la justice intérieure avec le mouvement vers Dieu par l'amour de charité, la sainteté originelle, ne constituent pas un état qui soit la conséquence de la création, qui soit dû en vertu des exigences de la nature et de la condition humaine :

1. S. Pie V, Denzinger, 904.
2. Concile de Trente, Sess. v, 1.
3. Ecclésiastique, xvii, 6, 9.
4. Sagesse, ii, 23.

c'est un bienfait gratuit de Dieu[1]. » Tout en manifestant ainsi sa bonté, « Dieu aurait pu à l'origine créer l'homme tel qu'il naît maintenant[2] ». L'homme ne se maintenait dans cet état surnaturel que par la grâce de Dieu. « La nature humaine, même en persévérant dans cette intégrité de son origine, ne pouvait se conserver en aucune manière, si son Créateur ne l'y aidait[3]. »

6. — Déchéance de l'homme

Bien que l'homme ne pût mériter ni cet état surnaturel, ni la gloire céleste qui devait un jour en être la conséquence, Dieu voulut cependant le mettre à l'épreuve, afin qu'il s'assurât par un libre choix les biens qu'il tenait de la munificence de son Créateur. Il plaça Adam et Eve dans un lieu de délices où ils devaient travailler. Le travail n'était alors que le noble et facile exercice de leurs énergies naturelles. Ils avaient la jouissance de toutes les créatures qui les entouraient ; mais, pour leur donner l'occasion d'obéir et de rendre ainsi à la majesté souveraine l'hommage qu'ils lui devaient, Dieu leur interdit l'usage de l'une de ces créatures.

Il résulte du récit sacré qu'un des esprits mauvais, Satan, intervint alors auprès de la femme pour lui persuader que l'interdiction divine n'avait pas de raison d'être, et qu'en la transgressant, elle atteindrait à un état qui la rapprocherait encore plus de la divinité. Eve, comme jadis les anges déchus, céda à l'instinct égoïste qui couvait au fond de sa nature

1. Clément IX, Denzinger, 1379.
2. S. Pie V, Denzinger, 935.
3. Boniface II, Denzinger, 162.

nécessairement imparfaite. Au lieu d'appeler à son aide la grâce divine, qui ne lui aurait pas fait défaut, elle désobéit. A sa sollicitation, Adam se décida à partager sa pensée d'orgueil et sa désobéissance.

La révolte contre le Créateur entrait ainsi dans l'humanité. Dieu outragé par des créatures qu'il avait élevées à la dignité d'enfants et comblées de ses dons, porta aussitôt la sentence. Elle fut moins terrible que celle qui avait frappé les anges rebelles, parce que l'homme était d'une nature inférieure à la leur et qu'il avait été poussé à l'orgueil par Satan.

« Le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi ; par l'offense d'une telle prévarication, il encourut la colère et l'indignation de Dieu et conséquemment la mort, dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec la mort la captivité sous la puissance de celui qui eut ensuite l'empire de la mort, c'est-à-dire du démon. Par l'offense de cette prévarication, Adam tout entier, dans son corps et dans son âme, fut changé en pire[1]. »

Le premier effet de la sentence divine fut la soustraction absolue des dons surnaturels qui élevaient Adam à une vie supérieure ; d'enfant de Dieu, il retomba à l'état de créature, toujours intelligente, mais ingrate et rebelle. C'était la mort de l'âme, quant à sa vie surnaturelle, et, comme conséquence nécessaire, l'exclusion de la vie glorieuse dans laquelle l'homme devait entrer après son passage sur la terre.

Le corps aussi devenait victime de la mort, au lieu de participer à l'immortalité de l'âme. « C'est par

1. Concile de Trente, Sess. v, 1.

l'envie du démon que la mort est venue dans le monde[1]. » Aussi Jésus-Christ appelle-t-il Satan « homicide dès le commencement » et « père du mensonge[2] », parce qu'il avait trompé l'homme et l'avait entraîné à la mort de l'âme et du corps. La vie naturelle n'aurait pas été ôtée à l'homme sans le péché; l'Eglise a condamné ceux qui ont prétendu que « le premier homme, Adam, avait été fait mortel, si bien que, qu'il péchât ou ne péchât pas, il devait mourir dans son corps, c'est-à-dire sortir du corps, non par la faute du péché, mais par nécessité de nature[3] ».

En préférant l'affirmation de Satan à celle de Dieu, l'homme avait assez indiqué quel maître il voulait désormais servir; en conséquence de son libre choix, il fut fait esclave de Satan.

Enfin, par suite de sa prévarication, la condition de l'homme devint pire dans son corps et dans son âme[4]. Pour le corps, c'est évident, puisqu'il fut soumis à la mort et aux différentes misères qui la préparent et la déterminent. Mais qu'en fut-il pour l'âme?

Il est certain que l'homme n'a rien perdu des biens qui étaient essentiels à sa nature. Son intelligence, sa volonté, toutes les facultés naturelles sans lesquelles il ne serait pas homme lui sont restées. L'Eglise maintient énergiquement que « le libre arbitre de l'homme n'a pas été perdu et éteint après le péché d'Adam[5] ».

Celui-ci conservait donc tout ce qui lui était

1. Sagesse, II, 24.
2. S. Jean, VIII, 44.
3. Innocent Ier, Denzinger, 64.
4. Boniface II, Denzinger, 144.
5. Concile de Trente, Sess, VI, can. 5.

nécessaire pour agir en homme intelligent et libre. Mais la détérioration de son être peut se concevoir de deux manières différentes. Tout en gardant ses facultés naturelles, l'homme a pu les sentir amoindries et débilitées, de telle sorte que, par comparaison avec ce qu'il était dans sa nature au sortir des mains du Créateur, il serait comme si la maladie avait succédé à la santé. Ou bien, la détérioration consisterait simplement dans la privation des biens surnaturels, de telle sorte que, par comparaison avec ce que Dieu avait fait de lui au paradis terrestre, il serait comme si la pauvreté avait succédé à la richesse; devenu pauvre, il se sentirait amoindri à cause des biens qu'il a perdus, quoiqu'ils ne soient pas nécessaires à sa nature.

Dans l'un et l'autre cas, il y a évidemment une condition pire, qui justifie les expressions employées par l'Eglise. Mais celle-ci ne se prononce pas entre les deux théories, parce que ses définitions ne vont jamais au delà des lumières que lui communique la révélation. En tous cas, si Adam a pu tomber dans le mal alors qu'il était comblé de tous les dons divins, à plus forte raison le put-il quand, réduit aux seules forces de sa nature, il devint par sa faute l'esclave de l'esprit mauvais par lequel il s'était laissé tromper.

7. — Transmission du péché d'origine

Par son péché, Adam a entraîné toute sa race dans sa *déchéance*. « La prévarication d'Adam n'a pas nui à lui seul, mais aussi à toute sa race, et ce n'est pas seulement la mort du corps, châtiment du péché, c'est aussi le péché, mort de l'âme, qui, par un

seul homme, a passé à tout le genre humain[1]. » Cette vérité est affirmée catégoriquement par saint Paul : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. Ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché[2]. » Même ceux qui n'ont pas péché personnellement ont hérité du péché d'Adam : « Par la faute d'un seul, la condamnation est venue sur tous les hommes... Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs[3]. » Les enfants apportent en naissant ce péché avec eux. « Voilà pourquoi les petits enfants, qui par eux-mêmes n'ont pas encore pu commettre de péchés, sont baptisés pour recevoir une véritable rémission des péchés, afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'ils ont contracté par la génération[4]. »

Ce péché est inhérent à la nature même de l'homme, telle qu'elle a été transmise par Adam à toute sa descendance. « Le péché d'Adam, unique dans son origine, se transmet à tous par propagation, non par imitation, et il est en chacun comme lui étant propre[5]. » Il fait que tous les hommes, aux yeux de Dieu, sont « par nature enfants de colère[6] », c'est-à-dire membres d'une race souillée, qui porte en elle le triste héritage de son premier père et mérite le même sort que lui.

La *transmission* de ce péché n'a rien que de conforme au rôle surnaturel assigné par Dieu à Adam.

1. Boniface II, Concile de Trente, Sess. v, 2, Denzinger, 145, 671.
2. Romains, v, 12.
3. Romains, v, 18, 19.
4. Innocent Ier, Concile de Trente, Sess. v, 4, Denzinger, 65, 673.
5. Concile de Trente, Sess. v, 3, Denzinger, 672.
6. Ephésiens, II, 3.

Le premier homme enfermait en lui toute sa race et agissait en son nom. Il n'a donc pu lui transmettre que les biens dont il avait conservé la jouissance, c'est-à-dire les biens de nature. Les biens surnaturels lui ont été enlevés par sa faute; ses héritiers en sont privés en venant en ce monde. Il a subi une détérioration dans sa nature même; en vertu des lois naturelles, il transmet cette tare à ses enfants. La culpabilité de ceux-ci, quand ils viennent au monde, n'est évidemment pas personnelle au même titre que celle de leur auteur; ils ont contracté la faute originelle « sans leur consentement[1] ». S'ils viennent à mourir sans avoir commis eux-mêmes de fautes, Dieu ne les traite pas avec la rigueur qu'il aurait témoignée à Adam, s'il fût mort sans repentir aussitôt après sa désobéissance. Mais ils n'héritent que de ce qui leur a été laissé par leur premier père. Cet héritage, nul quant aux biens surnaturels, est à peu près complet quant aux biens naturels; mais il comporte un penchant plus grand au mal, un assujettissement inévitable à la mort, et la solidarité avec une race dont l'auteur s'est indignement conduit envers son Créateur, son souverain Maître et son incomparable Bienfaiteur.

La transmission du péché originel à toute la descendance d'Adam ne permet pas d'accuser Dieu d'injustice. Ce qu'il a ôté à Adam, ce qu'il refuse à ses enfants, ce sont des biens qui provenaient de sa pure libéralité et dont la nature humaine ne pouvait absolument rien exiger. De plus, le Dieu indignement outragé s'est aussitôt souvenu qu'il était père. Prenant en grande pitié le coupable et sa race, il lui promit une revanche contre l'odieux

1. Innocent III, Denzinger, 341.

tentateur : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci te meurtrira à la tête et tu la meurtriras au talon[1]. » La meurtrissure au talon, subie par l'humanité, était guérissable ; la meurtrissure à la tête, subie par Satan, était irrémédiable.

Adam, bien que coupable d'une faute si grave en elle-même et dans ses conséquences, ne fut pas frappé sur-le-champ. La Sagesse « le tira de son péché et lui donna le pouvoir de gouverner toutes les créatures[2] ». Un retour en grâce demeurait donc possible. Dieu se proposait de l'assurer plus tard par un moyen si merveilleux, que l'Eglise ose appeler la faute d'Adam une « heureuse faute ».

On ne sait pas ce que l'humanité serait devenue si Adam était resté fidèle. Mais l'état présent du genre humain trahit encore une perturbation initiale et les affirmations de la vérité révélée trouvent des échos concordants, aussi bien dans la conscience de l'homme que dans l'histoire.

Les anciens peuples avaient gardé le souvenir d'un âge d'or qui avait été perdu pour l'humanité. En s'éloignant de leur origine, des hommes et des peuples se dégradèrent de plus en plus et tombèrent dans la sauvagerie et la barbarie. Dire qu'ils ne sont que des attardés sur le chemin du progrès et que leur ascension, à partir de l'animalité, a seulement été plus lente que celle des autres, c'est raisonner en vertu du principe que tout vient de la matière et que la matière existe et se transforme par elle-même. A la raison de qualifier ce système comme il le mérite. Des données les plus positives de la

1. Genèse, III, 15.
2. Sagesse, X, 2.

révélation, il faut conclure que tout le genre humain vient d'un premier ancêtre directement créé par Dieu, au moins quant à son âme. Cet ancêtre a subi une déchéance, dont il a transmis l'héritage à ses descendants. Parmi ceux-ci, les uns ont réussi à se maintenir à un niveau naturel assez élevé ou à y remonter, les autres sont descendus de plus en plus jusqu'à la barbarie. Ils en remontent rapidement, quand la lumière de la révélation vient les éclairer.

Les consciences humaines gardent-elles quelque trace du péché originel? Elles saisissent en elles des contradictions entre leurs meilleurs désirs et leur impuissance pour le bien. « Je ne sais pas ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je hais... Le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas[1]. » Ainsi s'exprimait saint Paul au sujet des contradictions intérieures de l'homme.

D'autre part, l'inquiétude et l'incertitude tourmentent beaucoup d'âmes que n'éclaire pas la foi. Semblables au vase qui garde l'odeur du parfum dont il a été autrefois rempli, elles éprouvent le sentiment douloureux d'une chose qui leur manque; elles ont comme un souvenir inconscient d'un état meilleur pour la race humaine et elles appellent de leurs vœux ardents le complément nécessaire à leur paix et à leur bonheur.

Mais, bien qu'on l'ait souvent affirmé, ces contradictions et ces incertitudes ne suffisent pas à démontrer la déchéance originelle. En effet, « Dieu aurait pu à l'origine créer l'homme tel qu'il naît

1. Romains, VII, 15-19.

aujourd'hui[1] ». Comme rien de mauvais ne peut sortir des mains de Dieu, cette nature humaine eût été bonne en soi, malgré ses imperfections.

On ne peut pourtant confondre cet état, qui n'a jamais existé, avec l'état actuel de l'homme. C'est tromper grossièrement ce dernier que de lui affirmer que sa nature est foncièrement bonne et qu'il peut en suivre les instincts en toute sécurité. A défaut de la révélation, une antique et universelle tradition donne à penser que l'humanité a subi une déchéance à l'origine, et que, par cette déchéance, doit s'expliquer le malaise dont elle souffre.

La révélation précise ce vague enseignement. D'après la doctrine qu'elle affirme, l'état de pure nature n'a jamais existé pour l'homme. Dès sa création, cet être a été élevé à un état surnaturel. Le péché l'en a fait déchoir; mais, au lieu de l'arrêter au niveau de la pure nature, il l'a entraîné à un état inférieur. Intenable en cette vie, le niveau de la pure nature n'a rien qui lui corresponde en l'autre vie. Le bonheur pour lequel Dieu a créé l'homme est un bonheur surnaturel, et ce bonheur n'est pas accordé à ceux qui meurent avec le péché originel, fût-il seul en leur âme[2].

L'histoire de l'humanité, à la suite de la déchéance originelle, ne montre que trop combien la faute d'Adam a eu de funestes conséquences pour sa descendance.

1. S. Pie V, Denzinger; 935
2. Grégoire XIII, Urbain VIII, Benoît XIV, Denzinger, 870, 875.

CHAPITRE IX

PRÉPARATION DE LA RÉDEMPTION

L'humanité primitive. — Le peuple hébreu. — Moïse. — Le monothéisme. — Les prophètes. — L'annonce du Messie.

Le dessein que Dieu avait eu d'élever l'homme à une vie surnaturelle, pour le conduire à la vie éternelle, semblait ruiné par le péché d'Adam. En réalité, la déchéance humaine, qui paraissait un obstacle à l'œuvre divine, allait devenir pour Dieu l'occasion d'exécuter son plan avec plus d'éclat.

1. — L'humanité primitive

La rédemption est entrevue dès le jour de la chute. A partir de ce moment, l'homme l'espère et l'attend. Conscient de son malheureux état, il commence, sur l'indication même de Dieu, à offrir des victimes en sacrifice pour l'expiation de ses fautes, avec la persuasion que Dieu agrée la substitution d'une vie animale à la vie humaine.

Mais à l'homme, qui avait voulu se conduire par sa seule raison au mépris de la volonté divine, il semble que Dieu ait voulu laisser le temps d'expé-

rimenter ses forces naturelles. De longs siècles devaient s'écouler avant que la rédemption parût sur la terre. La Bible ne fournit pas une base de calcul assez complète pour qu'on puisse en conclure combien d'années se sont écoulées entre Adam et Jésus-Christ. Les savants, seuls compétents en cette matière, démontrent que les quatre mille ans auxquels on a cru pouvoir s'en tenir, représentent un espace de temps beaucoup trop court pour expliquer l'histoire et le développement des plus anciennes civilisations. Il faudrait doubler ou plus probablement tripler ce chiffre.

L'histoire de ces longs siècles nous est inconnue. Dans le peu qu'elle en dit, la Bible montre la plus grande partie des hommes s'éloignant de plus en plus de Dieu. Dès que l'histoire parle des origines des civilisations égyptienne et chaldéenne, c'est pour y montrer le polythéisme en plein épanouissement. Les hommes ont oublié le Dieu unique, pour adresser leurs hommages aux êtres visibles dont la puissance effective ou imaginaire paraît les dominer, aux forces de la nature à l'action desquelles ils sont soumis, à l'homme lui-même, quand la mort a rendu sa personnalité plus mystérieuse, enfin aux représentations grossières ou artistiques des dieux qu'ils ont inventés.

Au sein de l'humanité égarée, Dieu s'était réservé une race qui devait au moins garder la foi en son unité et en sa majesté infinie, avec l'espérance de la rédemption future. Mais cette race se laissa corrompre comme le reste des hommes et Dieu la fit périr par le cataclysme du déluge, auquel échappa seule la famille de Noé. Cet événement se produisit-il à époque assez reculée pour que le genre hu-

main, encore peu développé, fût englouti tout entier sur le sol qu'il occupait alors? Ou bien le déluge est-il beaucoup plus récent et n'a-t-il atteint que la race primitivement choisie et devenue toute entière infidèle à sa mission providentielle? L'une et l'autre supposition sont permises. Toujours est-il qu'à la suite de cette épuration qui confiait à la seule descendance de Noé la garde des antiques traditions, c'est à peine si l'on aperçoit dans l'histoire de l'humanité des traces de foi et d'amour à l'égard du vrai Dieu.

La description de la vie des païens que fait saint Paul ne convient que trop exactement à tous ces temps anciens, où règnent « toute impiété et toute injustice des hommes, qui, par leur iniquité, retiennent la vérité captive... Ils sont devenus futiles dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous, et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. Aussi Dieu les a-t-il livrés, au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté,... à des passions d'ignominie,... à leur sens pervers... Et, bien qu'ils connaissent le jugement de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui commettent de telles choses, non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les font [1]. »

C'est à ce résultat qu'étaient rapidement arrivées la raison et la volonté de l'homme, après s'être éloignées de Dieu. Les magnificences de la civilisation matérielle, en Egypte, en Chaldée et chez d'autres anciens peuples, loin de dissimuler les hontes

1. Romains, I, 18-32.

morales, ne réussissent au contraire qu'à montrer au grand jour le triomphe du corps sur l'âme, de la violence sur le droit, et de l'égoïsme sur les faibles qu'il exploite.

Après la faute d'Adam et l'infidélité de la première race choisie par Dieu, le plan divin paraissait échouer pour la troisième fois. Mais Dieu a la patience de son éternité ; il ne se lasse jamais de poursuivre l'exécution de ses desseins miséricordieux.

2. — Le peuple hébreu

Vingt et un siècles environ avant Jésus-Christ, Dieu fit sortir Abraham de Chaldée ; il lui promit de faire de lui le père d'un nouveau peuple, qu'il mettrait en possession du pays de Chanaan. La promesse fut renouvelée à son fils Isaac, et à son petit-fils Jacob. Ce dernier, conduit en Egypte par des circonstances toutes providentielles, s'y établit avec sa famille. Quand cette famille se fut accrue jusqu'à devenir un peuple, Dieu chargea l'un de ces descendants de Jacob, alors appelés Hébreux, de mener tout ce peuple dans le pays promis à Abraham.

La chose n'alla pas sans grandes difficultés. Le pharaon d'Egypte avait trop d'intérêt à garder sous sa domination immédiate des hommes dont il exploitait les services, il s'opposa à leur départ. Moïse, auquel Dieu confiait la mission de délivrer les Hébreux, mit en œuvre la puissance miraculeuse dont il était investi. Il triompha ainsi de l'obstination du pharaon ; puis, à travers une série d'événements dans lesquels intervenait visiblement la main de

Dieu, il amena les Hébreux jusqu'au désert du Sinaï.

Là, dans un appareil grandiose et terrifiant, qui était destiné à frapper l'esprit de ce peuple, Dieu manifesta sa présence et intima ses ordres. Il avait révélé à Moïse son nom de Iahvé, « celui qui est », l'Etre par excellence. C'est sous ce nom qu'il entendait être désormais connu et servi. Les Hébreux devenaient son peuple à lui, à charge de garder la foi en sa qualité de Dieu unique, tout-puissant Créateur et Maître de l'univers, et de lui rendre le culte à la fois spirituel et matériel qu'il prescrirait lui-même.

3. — Moïse

Sur l'ordre de Dieu, Moïse donna aux Hébreux une loi appropriée à leur vocation spéciale. Il leur interdisait l'idolâtrie et ses pratiques comme la plus grave des fautes et instituait un sacerdoce et un culte conformes aux intentions de Dieu. En même temps, il codifiait les lois civiles qui devaient régir les Hébreux dans leur pays définitif, et dont beaucoup, apportées de Chaldée par leurs ancêtres, étaient restées en vigueur à l'état de coutumes.

Après quarante ans de séjour au désert, le peuple Hébreu entra dans le pays de Chanaan, environ 1450 ans avant Jésus-Christ. Il en fit assez rapidement la conquête et s'y maintint près de quatre siècles sans gouvernement bien régulier. Au bout de ce temps, il commença à avoir des rois, qui se succédèrent durant cinq cents ans.

Dieu, qui avait parlé à Abraham, à Isaac et à Jacob, s'était révélé à Moïse d'une manière beaucoup

plus explicite. Le but de cette révélation, qu'on appelle la révélation mosaïque, était de former un peuple chargé de préparer immédiatement les voies à la rédemption. L'histoire d'Israël n'a pas d'autre signification que celle-là. Les événements qui composent cette histoire n'ont en eux-mêmes qu'une importance fort secondaire. Fréquemment même, bien que devenus le peuple de Dieu, les Israélites n'accusent pas une moralité supérieure à celle de leurs voisins ; ils sont loin de faire toujours honneur au choix dont ils ont été favorisés.

Mais la vraie trame de cette histoire est uniquement faite de l'action de Dieu ; c'est pour cette raison qu'on l'appelle « histoire sainte ». Dieu se sert des Israélites pour arriver à ses fins. Il les prend avec leurs qualités et leurs défauts ; il les fait concourir, à l'encontre même de leurs incorrigibles instincts, au succès de l'œuvre qu'il veut réaliser.

4. — Le monothéisme

Tout d'abord, il fait du peuple hébreu le témoin, unique au monde, du monothéisme. Toutes les nations de l'antiquité ont été polythéistes, c'est-à-dire adonnées au culte de dieux multiples et grossièrement humanisés. La Chaldée, pays originaire des Hébreux, était polythéiste ; l'Egypte, dans laquelle ils séjournèrent au moins deux longs siècles, était polythéiste ; les Chananéens, avec lesquels ils furent en contact immédiat et perpétuel, pratiquaient le polythéisme le plus sensuel et le plus sanguinaire ; tous leurs voisins, Philistins, Arabes, Syriens, Phéniciens, avaient des religions analogues. Les Hébreux partageaient les mêmes instincts. Perpétuellement,

au cours de leur histoire, depuis leur entrée en Palestine jusqu'à la captivité de Babylone, c'est-à-dire pendant neuf siècles, ils s'y abandonnèrent chaque fois que la tentation se présenta. Ramenés au monothéisme par les châtiments divins, ils retournaient aux idoles dès que la sécurité leur paraissait assurée.

Pourtant ce peuple garda toujours la foi au Dieu unique. Elle était à la base de toute sa religion. Son culte, sa loi, son histoire lui rappelaient constamment le Iahvé qui avait constitué leurs ancêtres en nation. A partir de Salomon, l'unité du temple accusa davantage encore la croyance de la nation au Dieu unique, et l'absence absolue de toute représentation de la divinité manifesta le caractère transcendant et tout spirituel de Iahvé.

Cette foi au monothéisme, absolument isolée dans l'ancien monde, n'a pas d'explication naturelle. Pour qu'un petit peuple, en contact permanent avec tant de grandes nations qui l'avoisinaient ou parcouraient son territoire, l'ait conservée en dépit de ses instincts et parfois de ses intérêts du moment, il faut qu'une puissance supérieure soit intervenue. Une telle croyance ne se serait pas établie, si Dieu, par d'éclatants miracles, n'avait convaincu les Hébreux. Ainsi s'expliquent les événements merveilleux qui ont accompagné la sortie d'Egypte, le séjour au désert et l'entrée en Chanaan. Si l'on réduit ces événements à des proportions purement naturelles, on se heurte à un miracle plus grand que tous ceux qu'on veut éviter : le monothéisme s'établissant et se maintenant chez un peuple que toutes les causes naturelles portaient au polythéisme.

5. — Les prophètes

Mais ces miracles du début n'expliquent pas à eux seuls la persévérance des Israélites dans leur foi monothéiste. Dieu assura cette persévérance au moyen d'une institution qui n'exista que chez eux, le prophétisme. A côté du roi qui gouvernait, du prêtre qui célébrait le culte, il y avait le prophète, l'homme qui recevait mission directe de Dieu pour parler en son nom. Durant les trois siècles et demi pendant lesquels les Hébreux n'eurent pas de rois, Dieu s'était contenté de manifester son action par des châtiments providentiels et des délivrances miraculeuses. Les prophètes apparurent avec Samuel, qui devait instituer la royauté. Ils se perpétuèrent presque sans interruption jusqu'après la captivité.

La première fonction du prophète consistait à rappeler les droits de Iahvé, à intimer ses volontés, à les faire prévaloir par la parole et au besoin par les miracles, à reprendre les rois et le peuple quand ils s'écartaient du droit chemin, à réprimer tous les écarts idolâtriques, à prédire les châtiments qui en seraient la conséquence, à prêcher le retour aux traditions mosaïques, au vrai culte de Dieu, à la pratique de la loi morale et religieuse, en un mot à représenter la théocratie qui n'avait pas abdiqué son autorité supérieure en déléguant aux rois une partie de ses pouvoirs. Il y a encore là un fait unique dans l'ancien monde. On ne peut le méconnaître sans rendre totalement inexplicable la conservation du monothéisme en Israël.

Quand les prophètes devinrent impuissants à défendre les droits dont ils avaient la garde et que leurs avertissements cessèrent d'être écoutés, Dieu

intervint pour faire triompher sa volonté par une catastrophe significative. A son appel, les Chaldéens envahirent le pays, prirent Jérusalem, ruinèrent le temple et déportèrent en Assyrie la majeure partie de la population rebelle. Elle y resta captive pendant soixante-dix ans. La leçon fut enfin comprise. Quand les Israélites purent rentrer dans leur patrie, vers l'an 536 avant Jésus-Christ, ils étaient à tout jamais guéris de leurs instincts idolâtriques. Le monothéisme fut désormais leur loi inviolable. Lorsque le polythéisme des Egyptiens, des Syriens, des Grecs, et des Romains chercha à s'installer en Palestine, il n'y eut que des défaillances partielles et passagères. La nation sut toujours se reprendre à temps, et, dans les plus mauvais jours, la foi en Iahvé ne manqua jamais de défenseurs intrépides et même d'héroïques martyrs. Le monothéisme de Moïse et des prophètes triompha donc finalement des plus formidables oppositions. Rien ne prouve mieux que cette victoire définitive l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël et l'importance de la mission confiée aux prophètes.

6. — L'annonce du Messie

Ceux-ci eurent une autre fonction à remplir. Tout en contribuant à consolider l'œuvre de Moïse, ils travaillèrent à préparer celle du Rédempteur futur. Dans les desseins de Dieu, son Fils lui-même devait venir sur la terre pour y restaurer toutes choses. Mais il était décidé que ce Fils viendrait dans l'humilité d'une nature humaine, et qu'il serait traité indignement par ceux qu'il venait sauver. Il fallait cependant qu'il fût reconnu, malgré son

humiliation volontaire, afin que celle-ci, au lieu de rebuter les hommes comme si elle provenait de l'impuissance, les attirât au contraire comme inspirée par la compassion et l'amour.

Pour préparer l'exécution de ce plan, Dieu chargea les prophètes d'annoncer la venue du Rédempteur et de marquer à l'avance les principaux traits de sa personne, afin qu'en comparant un jour la réalité à la description qui en avait été faite, il fût impossible de méconnaître l'envoyé divin. Dans l'exécution de ce portrait, les prophètes furent inspirés de Dieu. Les anciens symboles de foi catholique disent que « le Saint-Esprit a parlé par les prophètes[1] ». Dieu seul en effet pouvait révéler ce que, lui seul, il savait.

Les prophètes annonçaient des événements immédiats ou relativement prochains, comme la captivité des Israélites et leur délivrance, le châtiment des nations coupables et persécutrices. L'accomplissement de ces prophéties devait donner crédit à leur parole. En même temps, leur vue s'étendait à des horizons plus lointains. Ils parlaient alors de celui qui viendrait un jour et qu'ils appelaient le Messie, c'est-à-dire celui qui recevrait l'onction divine pour être à la fois le roi et le pontife de l'humanité nouvelle. Chacun d'eux ne traçait que quelques linéaments du portrait, et ces linéaments s'ajoutaient les uns aux autres de manière à former peu à peu une figure d'un puissant relief. Le prophète apportait sa part de collaboration à l'œuvre, comme un instrument qui ne se rend guère compte de l'effet d'ensemble ; Dieu était le grand artiste qui conduisait tout le travail d'après le plan qu'il avait

1. Denzinger, 10, 13, 47.

arrêté et à l'exécution duquel chaque prophete concourait pour sa part[1].

Les prophètes décrivirent ainsi d'abord les circonstances de la venue du Messie. Il sera de la race de Juda, l'un des douze fils de Jacob, et de la famille de David[2]. Il naîtra d'une vierge, à Bethléem[3]. Il sera précédé par un précurseur[4]. Il apparaîtra à une époque déterminee, et illustrera de sa présence le temple reconstruit au retour de la captivité[5]. A quelque époque qu'aient été écrites ces prédictions, elles sont incontestablement antérieures à Jésus-Christ de plusieurs siècles. Il est non moins certain que, quand parut Jésus-Christ, les Juifs étaient persuadés que le Messie devait venir précisément en ce temps-là, et leur persuasion reposait sur les prophéties. Leur croyance avait même transpiré à l'étranger. Deux écrivains latins, Tacite[6] et Suétone[7], notent qu'il « s'était propagé dans tout l'Orient une antique et constante opinion, d'après les anciens écrits des prêtres, qu'à cette époque des hommes partis de Judée deviendraient fatalement les maîtres ».

Quant à l'œuvre du Messie, les prophètes en faisaient deux descriptions en apparence opposées.

Tout d'abord, le Messie « portera sur ses épaules le signe du commandement et son nom sera Conseiller admirable, Dieu fort, Père éternel, Prince

1. « Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est voilé; dans le Nouveau, l'Ancien est manifesté. » S. Augustin, *De cathec. rud.*, 4
2. Genèse, XLIX, 10; Isaïe, XI, 1, 2.
3. Isaïe, VII, 4; Michée, V, 2.
4. Malachie, III, 1.
5. Daniel, IX, 23-27; Aggée, II, 7, 10.
6. *Histoires*, V, 13.
7. *Vespasien*, 4.

de la paix[1]». Etabli roi sur la montagne sainte de Sion, il recevra les nations en héritage, les dominera jusqu'aux extrémités de la terre et les brisera avec un sceptre de fer[2]. Il délivrera son peuple et fera de Jérusalem la ville à jamais sainte et puissante qui commandera au monde[3].

D'autre part, le Messie sera méprisé[4]; il sera un homme de douleurs, frappé de Dieu et humilié, transpercé à cause de nos péchés, brisé par la souffrance[5]; on percera ses mains et ses pieds, on se partagera ses vêtements, on tirera au sort sa tunique[6]. Mais sa mort même préparera son triomphe; il se relèvera du tombeau et sera la cause du salut de tous[7].

Ces deux ordres de prophéties se poursuivent à travers les oracles des auteurs inspirés. Ceux-ci cessent d'ailleurs d'être suscités par Dieu vers la fin du cinquième siècle avant Jésus-Christ. Il y a donc quatre cents ans de silence, au moment même où la prophétie, si elle avait été d'origine humaine, aurait dû être plus intense que jamais.

Pendant ces quatre siècles, les Juifs passent successivement sous la domination des Perses, des Grecs, des Egyptiens et des Syriens. De 142 à 63, ils reconquièrent leur indépendance, mais pour tomber ensuite sous le joug des Romains qui finirent par détruire la nation. Soumis par la force à ces pouvoirs étrangers, les Juifs ne perdaient pas

1. Isaïe, IX, 5.
2. Psaume II, 6-9.
3. Isaïe, II, 2-4; LXIII, 18-23.
4. Isaïe, XLIX, 7.
5. Isaïe, LIII, 2-10.
6. Psaume XXI, 2-22.
7. Psaume XXI, 23-32; Isaïe, LIII, 10-12.

de vue les promesses de leurs prophètes. Seulement la plupart d'entre eux se plaisaient à les entendre dans un sens purement temporel. Ils se persuadaient que le Messie attendu serait un glorieux et puissant prince, qui les délivrerait de leurs oppresseurs et assurerait leur domination terrestre. Bercés de cet espoir, ils prenaient les étrangers en haine, se séparaient d'eux autant qu'ils le pouvaient et se regardaient comme les privilégiés du Dieu sur lequel ils comptaient.

Quant aux prophéties qui parlaient d'un Messie humilié ou souffrant, ils les laissaient de côté ou s'efforçaient de les interpréter dans un sens compatible avec leurs idées préconçues. En somme, ils attendaient un Messie, mais un Messie conforme à leurs rêves de grandeur temporelle. Cette attente justifie la réalité des prophéties. Tout un peuple n'aurait pas vécu de cette attente pendant des siècles, si des hommes en qui il avait confiance et dont les oracles s'étaient si souvent accomplis dans le passé, n'eussent fait naître et entretenu en lui ces espérances. Mais les Juifs se trompaient gravement sur le sens de ce qui leur était promis. Les prophètes parlaient d'un salut universel et d'un règne spirituel ; ils l'entendaient d'une délivrance dont ils seraient les seuls bénéficiaires et d'un royaume terrestre qui serait fondé en leur faveur. Les prophéties pouvaient à la rigueur s'entendre en ce sens ; mais elles comportaient aussi un sens très supérieur, qu'insinuaient les oracles sur le Messie souffrant et mourant pour le péché. Les Juifs auraient dû y faire plus d'attention et, en tous cas, se tenir prêts à accepter le Rédempteur dans les conditions où il se présenterait.

Leur incrédulité était d'ailleurs prédite. « Toutes les visions sont devenues pour vous comme les paroles d'un livre scellé [1]. » Ils en étaient seuls responsables. Leur opposition avait d'ailleurs son utilité providentielle. On ne pourrait pas dire qu'ils avaient eux-mêmes arrangé leurs prophéties pour les rendre conformes à la réalité. Il serait également impossible de prétendre que le Messie n'était qu'un homme de génie assez habile et assez favorisé par les circonstances pour conformer sa vie aux rêves de sa nation.

Heureusement quelques âmes plus profondément religieuses savaient encore interpréter les prophéties dans leur vrai sens. Zacharie, père de Jean-Baptiste, saluait dans son fils celui qui était envoyé « pour apprendre à son peuple à reconnaître le salut dans la rémission de leurs péchés », et préparer la voie au Soleil levant, venant « pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort [2] ». Siméon voyait dans le Messie la « lumière qui doit dissiper les ténèbres des nations [3] ».

Ainsi tout était préparé pour le grand œuvre que Dieu voulait accomplir en faveur de l'humanité. La raison humaine avait démontré, pendant de longs siècles, son impuissance à conserver la notion de Dieu et à pratiquer la vertu. Un peuple avait été choisi pour donner naissance au Rédempteur. Ce Rédempteur avait été annoncé et décrit à l'avance par les prophètes. Les événements montraient à Israël que tous les appuis humains lui faisaient défaut et qu'il lui fallait attendre le salut de Dieu

1. Isaïe, XXIX, 11.
2. S. Luc, I, 77-79
3. S. Luc, II, 32.

seul, mais dans les conditions que Dieu déterminerait.

Le salut ne serait pas pour Israël seul, il s'étendrait à l'humanité entière. Il ne restait plus qu'à le recevoir.

CHAPITRE X

L'INCARNATION

Vie de Jésus-Christ. — Sa prédication et ses miracles. — Le Fils de Dieu incarné. — Deux natures et deux volontés. — Une seule personne. — Sainteté et science de Jésus-Christ. — Mystère de l'incarnation.

Environ 536 ans après l'édit de Cyrus qui autorisait les Israélites captifs à rentrer en Palestine, 750 ans après la fondation de Rome, l'ange Gabriel fut envoyé au prêtre Zacharie, pour lui annoncer la naissance d'un fils destiné à « préparer au Seigneur un peuple parfait [1] ». Ce fils fut Jean-Baptiste, le précurseur du Messie. Quelques mois plus tard, le même ange apparut à Marie, épouse de Joseph, dans la petite ville de Nazareth, et lui dit : « Je vous salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous... Vous allez concevoir en votre sein et vous enfanterez un fils auquel vous donnerez le nom de Jésus... L'Esprit-Saint viendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu [2]. »

1. S. Luc, I, 17.
2. S. Luc, I, 28-35.

1. — Vie de Jésus-Christ

Neuf mois après, l'enfant venait au monde dans un pauvre réduit du petit village de Bethléem, où son père adoptif et sa mère avaient été amenés par un édit de dénombrement. Avertis par des anges, quelques bergers, qui veillaient sur leurs troupeaux pendant la nuit, vinrent les premiers lui apporter leurs hommages. Plus tard, des mages partis d'Orient l'adorèrent à leur tour et lui offrirent des présents. Mis en éveil par la venue de ces étrangers, le roi de Judée, Hérode, chercha à faire périr l'enfant. Mais, sur une indication divine, Joseph et Marie le dérobèrent aux poursuites du tyran et s'enfuirent avec lui en Egypte.

Ils revinrent ensuite à Nazareth, quand le danger fut passé. L'enfant y grandit dans l'obscurité et le silence. Une fois seulement, pendant un pèlerinage à Jérusalem, il laissa entrevoir quelque chose de la sagesse qu'il avait en lui, et, à ses parents étonnés, il dit : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux affaires de mon Père [1] ? » Il regagna Nazareth avec eux et, jusqu'à l'âge de trente ans, y vécut de la vie de tous, occupé d'un travail commun, et passant pour le fils du charpentier Joseph.

Jésus atteignait sa trentième année quand déjà, depuis quelque temps, Jean-Baptiste prêchait sur les bords du Jourdain, annonçant l'apparition imminente de celui que tout Israël attendait, exhortant les foules à se disposer à sa venue par la pénitence et versant de l'eau du fleuve sur la tête de ceux qui venaient à lui, pour symboliser par ce baptême le repentir qui purifie les âmes.

1. S. Luc, II, 49.

Un jour, il vit venir Jésus lui-même, qui demanda à être baptisé. Pendant que Jean répandait l'eau sur lui, l'Esprit-Saint manifesta sa présence et une voix du ciel fit entendre ces paroles : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais[1]. » Reconnaissant à ce signe celui que tous attendaient, Jean le désigna aux foules en disant : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde[2]. »

2. — Prédication de Jésus-Christ

A partir de ce moment, des disciples s'attachèrent à Jésus. Il les accueillit et, parmi eux, il en choisit douze qu'il nomma apôtres, c'est-à-dire envoyés, à cause de la mission qu'il se proposait de leur confier. Il commença alors à prêcher de tous côtés, répétant partout : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche[3]. » Il appelait royaume des cieux ou royaume de Dieu le nouvel ordre de choses qu'il venait établir sur la terre, la société des âmes qu'il voulait fonder parmi les hommes. Il publiait et expliquait les règles qui devaient régir cette société spirituelle. Pour en faire mieux comprendre la nature et les destinées, il se servait de paraboles, récits simples et charmants, qui enveloppaient et révélaient tout à la fois les vérités qu'il voulait faire entendre. Les foules accouraient à lui pour l'écouter. « Le peuple était dans l'admiration de sa doctrine; car il enseignait comme ayant autorité[4]. » On prenait plaisir à l'entendre[5], et même

1. S. Luc, III, 22.
2. S. Jean, I, 29.
3. S. Matthieu, IV, 17.
4. S. Matthieu, VII, 28, 29
5. S. Marc, XIII, 37.

ceux qui étaient animés contre lui de préjugés défavorables ne pouvaient s'empêcher de dire : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme [1]. »

Cette *prédication* se poursuivit durant trois années environ. La plus grande partie du temps, Jésus parcourait la Galilée et s'y exprimait avec simplicité, dans un langage à la fois noble et populaire, qui formulait sa doctrine de manière à la rendre intelligible à tous les esprits. Les Galiléens étaient des hommes bien disposés, vivant de la vie champêtre ou de la pêche au lac de Tibériade, et accueillant volontiers celui qui leur apportait la bonne nouvelle du salut. De temps en temps, à l'occasion des fêtes, Jésus se rendait à Jérusalem. Là, il se trouvait en contact avec les autorités religieuses, qui n'avaient pas tardé à s'émouvoir de sa prédication et de ses succès en Galilée. Les docteurs venaient l'entendre et discutaient avec lui au sujet de la loi, des espérances messianiques et du Messie lui-même. Avec ces hommes instruits, Jésus parlait naturellement un langage plus relevé qu'avec les Galiléens. Il les suivait dans leurs discussions, répondait à leurs raisons et argumentait d'après leurs principes et leurs coutumes. Là encore sa supériorité éclatait dans les explications qu'il donnait sur les choses religieuses et sur le règne du Messie. On cherchait à l'embarrasser, parce que son enseignement, absolument indépendant de celui que professaient les docteurs, déplaisait profondément aux autorités juives. Mais il avait réponse à tout, si bien qu'à la fin, « nul ne pouvait rien lui répliquer et personne n'osa plus l'interroger [2] ».

1. S. Jean, VII, 46.
2. S. Matthieu, XXII, 46.

3. — Miracles de Jésus-Christ

Mais l'on n'attendait pas seulement du Messie des preuves de sagesse; on comptait aussi qu'il ferait éclater une puissance surhumaine. L'ancien prophète avait dit en effet : « Voici votre Dieu..., il viendra lui-même et vous sauvera. Alors s'ouvriront les yeux des aveugles et les oreilles des sourds entendront; le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet éclatera de joie [1]. » Cet oracle s'accomplissait merveilleusement en la personne de Jésus. On le voyait tour à tour guérir les malades, purifier les lépreux, délivrer les possédés du démon, rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets, le mouvement aux paralytiques et même la vie aux morts. Il commandait aussi à la nature, changeait l'eau en vin, multipliait les pains, apaisait les tempêtes, faisait opérer des pêches miraculeuses et, dans les circonstances les plus variées, agissait en homme auquel nulle puissance naturelle n'est capable de résister.

Toutes ces merveilles étaient accomplies avec une aisance extrême, d'une seule parole le plus souvent, sans ostentation, sans mise en scène, sans provocation à l'enthousiasme, fréquemment même avec ordre de ne pas les ébruiter. A la suite de la première multiplication des pains, on était transporté d'une telle admiration qu'on voulait enlever Jésus pour le proclamer roi; mais il se déroba [2].

Témoins de ces actes merveilleux, les gens du peuple disaient : « Quand le Christ viendra, fera-

1. Isaïe, xxxv, 4-6.
2. S. Jean, vi, 15.

t-il plus de miracles que celui-ci n'en fait[1] ? » Un aveugle-né, qu'il avait guéri, tirait cette conclusion : « Si cet homme ne venait pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire[2]. » Et comme quelques-uns prétendaient qu'il agissait aussi par le pouvoir des démons, d'autres répliquaient : « Est-ce le démon qui peut ouvrir les yeux des aveugles[3] ? »

En même temps, Jésus menait une vie si irréprochable, qu'il pouvait porter ce défi à ses ennemis sans que personne ne le relevât : « Qui de vous me convaincra de péché[4] ? » Le prophète avait dit du Messie : « Je mets mon Esprit sur lui, il répandra la justice parmi les nations... Il ne brisera pas le roseau froissé et n'éteindra pas la mèche qui fume encore. Il annoncera la justice en vérité, il ne faiblira point et ne se laissera pas abattre[5]. » Jésus réalisait cette prophétie par sa bonté et sa compassion envers les petits, les pauvres et même les pécheurs, et par sa fermeté à revendiquer les droits de Dieu.

4. — Le Fils de Dieu incarné

Il se laissait appeler Fils de Dieu[6], approuvait solennellement son apôtre Pierre qui le proclamait le Christ, le Fils de Dieu vivant[7], et devant le sanhédrin, tribunal suprême de la nation, sans craindre

1. S. Jean, VII, 31.
2. S. Jean, IX, 33.
3. S. Jean, X, 21.
4. S. Jean, VIII, 46.
5. Isaïe, XLII, 1-3.
6. S. Matthieu, XIV, 33; S. Jean, I, 49; XI, 27.
7. S. Matthieu, XVI, 16; S. Marc, VIII, 29; S. Luc, IX, 20 S. Jean, VI, 70.

la mort qui allait être la conséquence de sa déclaration, s'attribuait encore ce nom de *Fils de Dieu*[1].

L'Eglise catholique entend ce nom dans son sens naturel. Jésus-Christ est pour elle identique à cette seconde personne qu'elle reconnaît dans la Trinité; elle met cette croyance à la base de tout son enseignement et donne à entendre que la prédication de ce dogme et de ses conséquences est toute sa raison d'être. Elle proclame d'ailleurs qu'il y a là un mystère, c'est-à-dire un fait qui dépasse la raison et dont celle-ci ne peut se rendre compte qu'imparfaitement. Elle donne à ce mystère le nom *d'incarnation*, c'est-à-dire d'union d'une personne divine avec l'humanité représentée par la partie inférieure et visible de son composé, le corps. Elle s'inspire de la parole dans laquelle le mystère a été résumé : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous[2]. »

Voici en quels termes elle définit l'incarnation. Les symboles résument le mystère en quelques mots : « A cause de nous, hommes, et pour notre salut, il est descendu des cieux, a pris chair du Saint-Esprit et de la Vierge Marie et est devenu homme[3]. » Le premier fait qui s'impose, c'est celui de la naissance virginale de Jésus-Christ, conformément au récit très formel des évangélistes[4]. « Nous croyons que ce Fils de Dieu, Dieu né du Père dès l'éternité, a sanctifié le sein de la Vierge Marie et, en elle, s'est fait vrai homme, engendré sans le

1. S. Matthieu, XXVI, 63, 64; S. Marc, XIV, 61, 62; S. Luc, XXII, 70.
2. S. Jean, I, 14.
3. Denzinger, 47.
4. S. Matthieu, I, 20-23; S. Luc, I, 54-57.

concours d'un homme[1]. » Il faut avouer qu'un Fils de Dieu, voulant devenir homme, devait donner à son incarnation un caractère qui sauvegardât à la fois la dignité divine et la réalité du mystère. L'enseignement de l'Eglise rencontre, sur ce point, un écho fidèle dans toutes les consciences chrétiennes qui ont le sentiment des délicatesses et des convenances religieuses. Il faut croire en conséquence que, « selon les saints Pères, la sainte et toujours immaculée Vierge Marie, réellement et vraiment mère de Dieu, a conçu du Saint-Esprit dans les derniers temps, sans le concours d'un homme, Dieu lui-même, c'est-à-dire spécialement et véritablement le Verbe, qui est né de Dieu le Père avant les siècles; elle l'a ensuite engendré sans corruption, sa virginité demeurant inviolable après l'enfantement[2]. »

N'ayant point d'autre père que son Père éternel et, sur la terre, n'ayant eu qu'une mère dont l'époux, Joseph, ne devait remplir que le rôle de protecteur vis-à-vis de Marie, et de gardien vis-à-vis de l'enfant, Jésus n'en possédait pas moins une humanité réelle et semblable à celle des autres hommes. « Nous croyons de cœur et nous proclamons de bouche que l'incarnation de la divinité s'est faite non dans le Père ni dans le Saint-Esprit, mais seulement dans le Fils. Aussi celui qui était dans la divinité le Fils de Dieu le Père, vrai Dieu né du Père, était dans l'humanité fils de l'homme, vrai homme né d'une mère, ayant un vrai corps du sein de sa mère et une âme humaine raisonnable, de deux natures à la fois, c'est-à-dire Dieu et homme, personne unique, fils unique, Dieu unique avec le Père et le Saint-Esprit,

1. S. Léon, Denzinger, 113.
2. Martin Ier, Denzinger, 204.

auteur et maître de toutes choses, né de la Vierge Marie par une vraie naissance corporelle; il a mangé et bu, il a dormi, il s'est reposé de la fatigue du chemin, il a souffert d'une vraie passion dans son corps, il est mort d'une vraie mort corporelle[1]. »

5. — Deux natures

Il y avait donc en lui *deux natures*, c'est-à-dire tous les éléments constitutifs de l'être divin et de l'être humain. « Jésus-Christ a été un être parfait quant à la divinité et parfait quant à l'humanité, vrai Dieu et vrai homme composé d'une âme raisonnable et d'un corps, de la même substance que le Père en sa divinité, de la même substance que la nôtre en son humanité, en tout semblable à nous hormis le péché..., unique et même Christ Jésus et Seigneur, unique et engendré, en qui deux natures sont à reconnaître sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, sans que la différence des natures soit supprimée par l'union, mais en sorte que l'une et l'autre garde ce qui lui est propre[2]. »

Chacune des deux natures a gardé ses propriétés, d'où il résulte que le même Christ a réuni en lui les attributs divins et les faiblesses de l'humanité. « La majesté s'est unie à la bassesse, la puissance à la faiblesse, la mortalité à l'éternité, et, pour payer la dette de notre condition, une nature inviolable s'est associée à une nature passible... Le vrai Dieu est donc né dans la nature entière et complète d'un vrai homme, tout entier avec ce qui est à lui, tout

1. Innocent III, Denzinger, 368.
2. IV[e] Concile œcuménique, Denzinger, 134.

entier avec ce qui est à nous... Le Fils de Dieu entre dans ces bassesses du monde, descendant de son trône céleste sans quitter la gloire paternelle, engendré suivant un ordre nouveau par une nouvelle naissance. L'ordre nouveau, c'est qu'invisible par ce qui est à lui, il est devenu visible par ce qui est à nous; l'insaisissable a voulu être saisi; celui qui existe avant le temps a commencé à être dans le temps; le Seigneur de toutes choses, voilant l'immensité de sa majesté, a pris la forme d'esclave; le Dieu impassible n'a pas dédaigné d'être un homme passible et l'immortel a bien voulu se soumettre aux lois de la mort. Il est engendré par une nouvelle naissance, parce que la virginité inviolable, étrangère à toute passion, a fourni la matière de son corps. Le Seigneur a pris à sa mère la nature, non le péché, et si dans le Seigneur Jésus-Christ, engendré du sein d'une vierge, la naissance est merveilleuse, la nature ne diffère point de la nôtre[1]. »

L'Eglise s'exprimait en ces termes pour répondre aux hérétiques, dont les uns faisaient absorber la nature humaine par la nature divine, tandis que d'autres mélangeaient les deux natures en une seule. Elle condamnait également ceux qui refusaient une âme à la nature humaine du Christ, en prétendant que le Verbe divin en tenait lieu lui-même et qu'ainsi, par l'incarnation, il n'avait pris qu'un corps. « Ce n'est pas le Verbe de Dieu qui se trouve dans un corps humain à la place de l'âme raisonnable et intelligente de l'homme, car le Fils lui-même est le Verbe de Dieu; il n'a pas été dans son corps pour tenir lieu d'âme raisonnable et intelligente, mais il

1. S. Léon, Denzinger, 132.

a pris notre âme, intelligente, mais sans péché, afin de la sauver[1]. »

6. — Deux volontés

Puisque les deux natures sont complètes et ne perdent rien à leur union, « il y a dans le même Christ, notre Dieu, *deux volontés* intimement unies, l'une divine et l'autre humaine, et en même temps deux opérations intimement unies, l'une divine et l'autre humaine, parce que le Christ veut et agit naturellement par chacune de ses natures [2] ». Cette union ne saurait entraîner la confusion des deux volontés, ni l'absorption de l'une par l'autre. En conséquence, « de même que nous reconnaissons que le Christ a eu deux natures, à savoir la divinité et l'humanité, sans confusion, sans division, sans changement, ainsi la règle de foi nous enseigne-t-elle que l'unique et même Seigneur Jésus-Christ a eu aussi deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, puisqu'il était Dieu parfait et homme parfait[3] ».

Il était d'ailleurs impossible qu'il y eût jamais désaccord entre ces deux volontés et ces deux opérations, « l'une et l'autre concourant comme il convient au salut du genre humain[4] ». On le vit bien quand, au moment de son agonie, la volonté humaine de Jésus-Christ répugnait si fortement à l'acceptation de la mort ignominieuse que commandait la volonté divine. Jésus finit par dire : « Non

1. S. Damase, Denzinger, 29.
2. Martin Ier, Denzinger, 211, 212.
3. S. Agathon, Denzinger, 235.
4. IIIe Concile de Constantinople, Denzinger, 238.

pas comme je veux, mais comme vous voulez[1] », c'est-à-dire que la volonté divine, représentée par celle du Père, soumit à ses ordres la volonté humaine du Fils incarné.

7. — Une seule personne

Les deux natures étaient unies en Jésus-Christ par le lien étroit de la personnalité. « Le Verbe de Dieu le Père, uni personnellement au corps, n'est qu'un seul Christ avec son propre corps, et il est à la fois Dieu et homme[2]. » D'ordinaire, un corps et une âme raisonnable forment à eux seuls une personne humaine. Mais, en Jésus-Chrit, la *personne divine* existait de toute éternité ; en s'incarnant dans le temps, cette personne divine ne s'unissait pas une personne humaine; elle ajoutait seulement à sa divinité ce qui constitue l'humanité, à savoir une âme et un corps unis ensemble. Jésus-Christ, par conséquent, avait deux natures « concourant à constituer une seule personne ; il n'était point partagé et divisé en deux personnes, mais n'était qu'un seul et même Fils unique, Dieu, Verbe et Seigneur Jésus-Christ[3] ».

L'Eglise eut à insister longtemps pour faire accepter l'idée de l'unité personnelle en Jésus-Christ, que les hérétiques divisaient pour ne pas compromettre la divinité dans les humiliations du Christ. « Il n'y a pas un Dieu Verbe, qui a fait les miracles, et un autre Christ, qui a souffert; on ne peut pas dire que le Dieu Verbe a été avec le Christ, quand il naquit d'une femme, et qu'il était en lui comme

1. S. Matthieu, xxvi, 39.
2. Concile d'Ephèse, can. 2, Denzinger, 74.
3. IV^e^ Concile œcuménique, Denzinger, 134.

dans un autre ; il n'y a qu'un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, incarné et fait homme, auquel appartiennent à la fois les miracles et les souffrances qu'il a volontairement endurées dans son corps[1]. »

Dans cette unité de personne, les deux natures sont demeurées distinctes et ont opéré ce qui était propre à chacune. Le Fils de Dieu n'a pas été « décomposé ni distingué en une dualité de personnes, ni confondu en une seule nature composée... Il a été lui-même en deux natures, c'est-à-dire dans la divinité et dans l'humanité, après l'union personnelle ; le Verbe n'a pas été changé en une nature corporelle, ni le corps transformé en la nature du Verbe... Chaque nature a conservé après l'union ce qui lui était propre, sans aucun détriment, et chacune d'elle a opéré, en union avec l'autre, ce qui la concernait, le Verbe agissant en Verbe, et le corps opérant ce qui appartient au corps, l'un faisant éclater les miracles, l'autre succombant aux mauvais traitements[2]. »

L'action du Christ pouvait ainsi être appelée théandrique, c'est-à-dire à la fois divine et humaine, mot qui exprimait « la glorieuse et merveilleuse union des deux natures[3] ». De même en effet que dans l'homme on rapporte à la personne elle-même tous les actes accomplis soit par l'âme soit par le corps, ainsi dans le Christ on attribuait à bon droit à la personne du Fils de Dieu incarné les actes de la divinité et ceux de l'humanité.

Toutes ces notions et leurs conséquences sont

1. V^e^ Concile œcuménique, can. 3, Denzinger, 174.
2. S. Agathon, Denzinger, 235.
3. Martin I^er^, Denzinger, 216.

résumées dans le symbole dit de saint Athanase : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est Dieu et homme. Il est Dieu, engendré de la substance du Père avant tous les siècles, il est homme, né dans le temps de la substance de sa mère. Il est Dieu parfait et homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'un corps humain ; égal au Père par sa divinité, inférieur au Père par son humanité. Bien qu'il soit Dieu et homme, il n'est qu'un seul Christ et non pas deux. Il est un, non par le changement de la divinité en corps, mais par l'élévation de l'humanité jusqu'à Dieu ; absolument un non par confusion de substance, mais par unité de personne. Car de même qu'une âme raisonnable et un corps font un homme unique, ainsi Dieu et l'homme ne sont qu'un seul Christ[1]. »

Comme l'incarnation est une œuvre accomplie en dehors de la trinité, les trois personnes divines y ont coopéré. « Le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, a été incarné en commun par toute la trinité, il a été conçu de Marie, toujours vierge, avec la coopération du Saint-Esprit, il a été fait vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps humain, personne unique en deux natures[2]. » Néanmoins, la nature humaine n'a été personnellement unie qu'au Fils, et « la personne du Fils est demeurée dans la trinité, car c'est à cette personne qu'a été associée la nature humaine, pour être avec elle une seule personne, Dieu et homme, non pas un homme déifié, ni un Dieu humanisé, mais un Dieu homme et un homme Dieu[3] ».

1. Denzinger, 137.
2. IV^e^ Concile de Latran, 1, Denzinger, 355
3. Adrien I^er^, Denzinger, 255.

L'incarnation a été de la part de Dieu une œuvre absolument libre. Rien ne l'obligeait ni à créer le monde et l'homme, ni à relever celui-ci de sa déchéance, ni à prendre une nature humaine pour opérer ce relèvement. L'Eglise donne à entendre que le Fils de Dieu s'est incarné pour réparer le péché d'Adam. Cependant elle n'a blâmé en aucune manière ceux qui ont pensé que, quelle que fût la conduite de l'homme, Dieu serait venu s'unir personnellement à sa créature, en vertu d'un décret antérieur à la création même. Mais, si l'homme n'eût pas péché, le Fils de Dieu se fût incarné dans de tout autres conditions.

Chacune des trois personnes aurait pu s'incarner. On conçoit cependant que la génération dans le temps convenait mieux au Fils, qui avait déjà une génération dans l'éternité. Le Fils, image du Père, reproduisait ainsi cette image dans les choses créées, autant qu'elle peut l'être ; il devenait, au milieu de l'humanité, l'image visible du Dieu invisible.

8. — Sainteté de Jésus-Christ

Puisque par l'incarnation les deux natures ont été unies, « au point que la divinité et l'humanité ne puissent plus jamais être séparées[1] », la nature humaine en Jésus-Christ, à raison de cette union, est élevée à un degré de perfection qu'elle n'a pas dans les hommes ordinaires. Elle est nécessairement exempte de toute espèce de péché[2]. Le péché en effet est absolument incompatible avec la personnalité divine, dans laquelle « la volonté humaine a

1. Concile de Tolède, Denzinger, 250.
2. Eugène IV, Denzinger, 602.

toujours été docile, sans résistance ni révolte, mais soumise à la toute-puissante volonté divine[1] ». Comme d'autre part le péché n'est nullement partie intégrante de la nature humaine, Jésus-Christ pouvait parfaitement prendre cette nature, comme il l'a fait, sans aucune des conséquences morales du péché.

En lui, les mouvements de la nature ont été parfaitement soumis à la raison, de même que la raison a été soumise à Dieu. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné sévèrement l'odieuse théorie de ceux qui ont prétendu que « le Christ a eu à souffrir des passions de l'âme et des convoitises de la chair, qu'il s'est peu à peu dégagé du mal et est ainsi devenu meilleur par ses actes, jusqu'à se rendre irréprochable dans sa conduite..., et mériter par là que Dieu l'adoptât[2] ».

La sainteté a toujours été parfaite en Jésus, comme il convenait à un homme Dieu, et sa divinité a été la source des vertus merveilleuses que son humanité a pratiquées.

9. — Science de Jésus-Christ

Saint Paul dit qu'en Jésus-Christ étaient renfermés « tous les trésors de la sagesse et de la science[3] ». On conclut de là que l'âme du Sauveur possédait, non la science infinie, privilège exclusif de la divinité, mais toute la science qui peut être surnaturellement communiquée à une intelligence créée.

1. III[e] Concile de Constantinople, Denzinger, 238.
2. V[e] Concile œcuménique, can. 12, Denzinger, 183.
3. Col., II, 3.

Cette science s'alimentait à une triple source. Tout d'abord, par le fait de son union personnelle avec la nature divine, l'âme de Jésus-Christ jouissait de la vision directe de Dieu. Elle avait donc de Dieu une connaissance qui dépassait en perfection celle que les anges et les saints ont dans le ciel, comme il convenait au degré et à la dignité de son union.

Ensuite, de la divinité découlait dans cette âme, dès le premier instant de l'incarnation, la science des choses créées dans une mesure que nous ne pouvons imaginer. Le premier objet de cette science était naturellement la personne même du Verbe incarné. On ne saurait donc soutenir que « le Christ n'a pas toujours eu conscience de sa dignité messianique[1] ». Comment concevoir en effet que l'humanité du Sauveur, n'ayant pas sa personnalité en elle-même, ait été inconsciente, même passagèrement, de son union avec la divinité ?

En vertu de cette science parfaite, le Sauveur n'ignorait rien des choses de la nature et de l'histoire. Mais, s'en tenant aux termes de la mission reçue du Père, il ne semble avoir utilisé ces connaissances que dans l'intérêt de son œuvre rédemptrice et du salut des hommes. Il laissa à ces derniers le soin de découvrir progressivement ce qui pouvait leur être profitable dans l'ordre purement naturel.

Enfin, par le libre exercice de ses facultés humaines, Jésus-Christ entra en contact avec les réalités de ce monde et acquit par là une science expérimentale. En réalité, cette science ne lui apprenait rien de nouveau. Elle ne faisait que lui apporter du

1. Pie X, Décret *Lamentabili*, 35.

dehors la confirmation sensible de ce qu'il savait déjà par une autre voie. Quand saint Luc dit que « l'Enfant croissait et se fortifiait, rempli de sagesse », et qu'il « progressait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes[1] », il note le progrès réel de la science expérimentale dans le Sauveur, non moins que la manifestation, extérieure et proportionnelle à son âge, de sa sagesse surnaturelle et de sa grâce.

10. — Mystère de l'incarnation

Toutes ces notions sur le mystère de l'incarnation se retrouvent, d'une manière équivalente, mais concrète, dans les textes de l'Évangile et des autres écrits apostoliques. Jésus, dont le corps est visible à tous les yeux, parle plusieurs fois de son âme[2]. Dans sa nature humaine, il connaît la naissance, la croissance, la faim, la soif, la fatigue, la tristesse, la crainte, l'agonie, la souffrance physique et morale, la mort. Saint Paul dit de lui : « Bien qu'il fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu jalousement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu comme un homme par tout ce qui a paru de lui[3]. » En prenant la nature humaine, la forme d'esclave, le Fils de Dieu a semblé sacrifier son égalité avec le Père; il ne l'a sacrifiée que dans sa nature humaine et créée, car il n'en pouvait être autrement. Il s'est anéanti en se faisant homme, « semblable en tout à

1. S. Luc, II, 40, 52.
2. S. Matthieu, XXVI, 38; S. Marc, XVI, 34; S. Jean, XII, 27.
3. Philippiens, II, 6, 7.

ses frères[1] » ; mais, par sa divinité, il est resté l'égal de son Père, avec lequel il ne faisait qu'un[2].

Le mystère du Verbe incarné dépasse la raison, comme tout ce qui touche immédiatement à la divinité. L'esprit de l'homme ne comprend pas comment le Dieu infini peut s'associer une nature humaine, dans l'unité d'une même personne qui porte dès lors en elle des caractères si contradictoires en apparence. Il n'appartient pas à la raison de décider que pareille union est impossible du côté de Dieu. Elle ne saurait prouver davantage que la nature humaine est incapable d'être élevée à une telle hauteur. Le Créateur de cette nature est seul à savoir quel poids de gloire il peut lui faire porter sans l'écraser.

Mais, dans l'incarnation, l'homme voit tous ses rêves dépassés. Le Dieu dont il souhaitait l'intervention daigne non seulement l'écouter, le visiter, lui parler, mais encore se faire semblable à lui, prendre son humanité, descendre jusqu'à sa bassesse pour l'élever jusqu'à sa grandeur. Jamais l'homme n'eût pensé que Dieu pût lui faire tant d'honneur, lui témoigner tant d'amour. Quand il réfléchit à cette merveille, il demeure confondu. Mais elle est si au-dessus de sa portée que le plus souvent il n'y songe même pas, refuse d'y croire, s'éclaire et se réchauffe aux rayons du Verbe incarné sans se douter de sa présence.

1. Hébreux, II, 17.
2. S. Jean, X, 30.

CHAPITRE XI

LA RÉDEMPTION

Mort de Jésus-Christ. — Mort rédemptrice. — Rédemption universelle. — Descente aux enfers. — Résurrection. — Ascension. — Médiation de Jésus-Christ.

Malgré les preuves que Jésus-Christ donna de sa mission divine, les Juifs se refusèrent à le reconnaître pour le Messie. Il différait en effet de ce Messie puissant et magnifique dont ils avaient cru reconnaître le portrait dans les prophéties et dont ils attendaient impatiemment la venue. Il trompait toutes leurs espérances par l'humilité de sa condition et la simplicité de ses actes. Ses miracles mêmes n'empêchaient pas de constater qu'il n'avait aucune visée politique, et que ce royaume des cieux dont il parlait habituellement ne comportait aucune restauration de l'indépendance nationale.

A cette raison se joignait un autre motif d'opposition plus formelle encore. Jésus-Christ appelait Dieu son Père et se présentait lui-même comme Fils de Dieu. Or, d'après la doctrine mosaïque, l'unité de Dieu est un dogme absolu. Inattentifs aux indications que fournissaient déjà les anciens livres

sacrés, les Juifs ne voulurent jamais admettre que quelqu'un pût, sans blasphème, prendre le titre de Dieu, en se donnant lui-même comme l'envoyé et le Fils du Dieu qui est au ciel. Les Juifs n'osèrent pas opposer trop ouvertement à Jésus-Christ leur conception du Messie dominateur, mais ils crurent posséder une base solide d'accusation contre lui dans le dogme de l'unité de Dieu, qu'il paraissait contredire formellement.

1. — Mort de Jésus-Christ

Les Juifs qui exerçaient l'autorité religieuse dans la nation appartenaient à deux sectes ennemies, qui s'entendirent contre Jésus-Christ pour des motifs différents. Les uns étaient des sadducéens, détenteurs des hautes charges sacerdotales et amis du pouvoir établi : ils en voulaient à Jésus, parce qu'il paraissait opposé à un ordre de choses dont ils bénéficiaient. Les autres étaient des pharisiens, partisans d'un royaume messianique qui les débarrasserait de la domination étrangère et étroitement attachés à l'interprétation servile que leurs docteurs donnaient à leur loi religieuse : ils en voulaient à Jésus, parce qu'il réprouvait leur formalisme et ne répondait pas à leur idéal messianique.

Telles sont les causes humaines qui ont déterminé la mort violente de Jésus-Christ.

Dès le début de sa prédication, les autorités juives le firent surveiller de près. Un an avant sa passion, Jésus ne voulait déjà plus « parcourir la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le mettre à mort[1] ». A la fête des Tabernacles, au commencement d'oc-

1. S. Jean, VII, 1.

tobre, Jésus parut au temple de Jérusalem. Il disait aux Juifs : « Pourquoi cherchez-vous à me faire périr? » Le peuple, en le voyant, faisait cette réflexion : « N'est-ce pas celui qu'ils cherchent à mettre à mort[1] ? » Plusieurs fois, on tenta de le lapider ou de le saisir[2]. Le grand-prêtre Caïphe, feignant de croire que si le peuple prenait parti pour Jésus, les Romains viendraient se venger de la nation, finit par déclarer que « la mort d'un seul homme pour le peuple était préférable à la ruine de toute la nation[3] ».

Le Sauveur savait parfaitement ce qui le menaçait. A plusieurs reprises, il avait prédit qu'il serait pris, condamné et mis à mort, mais que, le troisième jour, il ressusciterait[4]. Dans la parabole des vignerons homicides, il met en scène les Juifs qui, après avoir maltraité les envoyés du maître de la vigne, c'est-à-dire de Dieu, vont faire périr l'héritier lui-même, le Fils de Dieu[5]. Il annonce que, bon Pasteur, il donne sa vie pour ses brebis, mais qu'il la donne de lui-même et que personne ne la lui ravit[6]. Enfin, à la dernière Cène, il présente à ses apôtres le calice de son sang « versé pour un grand nombre pour la rémission des péchés[7] ». Ainsi doit se vérifier le nom de Jésus, c'est-à-dire Sauveur, qui lui a été donné à sa naissance, « parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés[8] ».

1. S. Jean, VII, 20, 25.
2. S. Jean, VIII, 59 ; X, 39 ; XI, 8, 56.
3. S. Jean, XI, 50.
4. S. Matthieu, XVI, 21 ; XVII, 21, 22 ; XX, 18, 19.
5. S. Luc, XX, 13-15.
6. S. Jean, X, 15, 18.
7. S. Matthieu, XXVI, 27.
8. S. Matthieu, I, 21.

2. — Mort rédemptrice

Jésus mourra de mort violente, comme la *victime* immolée en sacrifice. Il accepte le supplice pendant son agonie, est livré par un de ses apôtres, Judas, à ses ennemis, et comparaît deux fois, en pleine nuit et au point du jour, devant le tribunal religieux des Juifs. Il y est condamné à mort, parce qu'il se dit le Christ, Fils de Dieu. Comme la sentence ne peut être exécutée que par l'autorité romaine, maîtresse de la Judée, on conduit Jésus devant Pilate. Là, on l'accuse tour à tour d'être un malfaiteur, d'empêcher le paiement du tribut, de se faire roi et de se donner pour Fils de Dieu. Pilate reconnaît l'inanité de ces accusations, mais il se laisse intimider par les Juifs et condamne Jésus à mort. Jésus est donc mis en croix et y meurt.

Saint Paul revient souvent, dans ses épîtres, sur le caractère de cette mort. Jésus est mort pour nous et à notre place. « Jésus nous a aimés jusqu'à se livrer lui-même pour nous[1]. » Il s'est livré pour réparer le mal qui avait été fait à l'homme par le péché, tant celui d'Adam que tous les autres péchés commis par ses descendants. « Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils[2]. » Il a pacifié, par le sang de sa croix, ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux[3]. Nous avions contre nous un acte qui nous condamnait; il l'a détruit en le clouant à la croix[4]. Afin d'arriver à ce résultat, « Dieu a fait péché pour nous celui qui ne connaissait pas le

1. Ephésiens, v, 2.
2. Romains, v, 10.
3. Colossiens, i, 19.
4. Colossiens, ii, 13, 14.

péché, afin que nous devenions en lui justice de Dieu[1] ». Il l'a fait « péché », c'est-à-dire l'a identifié avec le péché, afin qu'en lui et par lui le péché subît sa peine et payât sa dette. « C'est à cause de nos péchés qu'il a été livré[2]. »

En mourant ainsi pour nos péchés, Jésus nous a rendu possibles le salut et cette vie supérieure qu'Adam avait perdue pour lui et pour sa race. « Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs[3]. Il s'est donné pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple pur[4]. » C'est pourquoi « nous sommes justifiés pratiquement par la grâce divine, au moyen de la rédemption qui nous vient de Jésus-Christ : Dieu a fait de lui une victime propitiatoire[5]. Il est mort pour nous afin que nous vivions avec lui[6]. Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus désormais pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux[7] ».

La mort du Sauveur a donc été un mort volontaire, qu'il a acceptée par amour pour les hommes, une *mort rédemptrice*, par laquelle il a acquitté ce qui était dû à la justice divine pour le péché, une mort réconciliatrice, qui a permis aux hommes de rentrer avec Dieu dans de meilleurs rapports. Une nouvelle alliance a été ainsi contractée avec Dieu et scellée par le sang d'une victime parfaite. « Il s'est offert lui-même à Dieu en victime immaculée,

1. II Corinthiens, v, 21.
2. Romains, IV, 25.
3. I Timothée, I, 15.
4. Tite, II, 14.
5. Romains, III, 24.
6. I Thessaloniciens, v, 10.
7. II Corinthiens, v, 15.

et son sang purifie nos âmes de leurs péchés. Il est donc le médiateur de la nouvelle alliance, afin d'obtenir par sa mort le rachat des prévarications de la première et l'héritage éternel pour les élus[1]. »

Saint Pierre entend la rédemption de la même manière que saint Paul : Jésus-Christ « n'avait pas commis de péché..., mais il s'abandonnait à celui qui juge justement. Il a porté lui-même nos péchés dans son corps sur la croix, afin que nous mourions au péché pour vivre dans la justice : ce sont ses douleurs qui nous ont guéris... Le Christ est mort une fois pour les péchés, lui juste pour nous pécheurs, afin de nous amener à Dieu[2] ».

Saint Jean répète aussi que « le sang de Jésus nous purifie de nos péchés », que « Jésus est venu pour enlever nos péchés », et que « le Sauveur a donné sa vie pour nous[3] ». Il représente Jésus dans le ciel sous la figure de l'Agneau immolé que les saints acclament en disant : « Vous avez été mis à mort et vous nous avez rachetés par votre sang[4]. »

L'Eglise n'a fait que reproduire la doctrine de la rédemption dans des termes analogues à ceux qu'emploient les écrivains sacrés. Dans ses symboles, elle professe que Jésus-Christ a souffert et est mort « à cause de nous, hommes, et pour notre salut[5] ». Elle enseigne qu'il s'est offert en sacrifice « non pour lui-même, mais pour nous seuls, car celui qui ne connaissait absolument rien du péché n'avait pas besoin de sacrifice[6] ».

1. Hébreux, IX, 15.
2. I Pierre, II, 21-25 ; III, 18.
3. I Jean, I, 7 ; III, 5, 16.
4. Apocalypse, V, 9.
5. Denzinger, 17.
6. Concile d'Ephèse, can. 10, Denzinger, 83

Jésus-Christ seul est l'auteur du salut des hommes. « Aucun être humain n'a pu être délivré de la servitude du démon que par le mérite de Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. C'est lui qui, conçu, né et mort sans péché, a seul terrassé par sa mort l'ennemi du genre humain en détruisant nos péchés, et nous a ouvert de nouveau l'entrée du royaume céleste, que le premier homme avait perdu par son propre péché pour lui et pour sa race[1]. »

Le Père a voulu, sans doute, que satisfaction fût donnée à la justice par la mort de Jésus-Christ frappé à la place des pécheurs. Mais, dans la rédemption qu'il a exigée, il a surtout agi par amour. « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. Car il n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui[2]. » Le salut nous a été ainsi mérité par « son bien-aimé Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, obéissant à la grande charité avec laquelle il nous aimait, alors que nous étions ses ennemis, nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu le Père, par sa très sainte passion sur le bois de la croix[3] ».

3. — Rédemption universelle

La rédemption s'est étendue à tous les hommes sans exception. Jésus-Christ « est lui-même une

1. Eugène IV, Denzinger, 602.
2. S. Jean, III, 16, 17.
3. Concile de Trente, Sess. VI, 7, Denzinger, 681.

victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier[1] ». En conséquence, il serait contraire à la foi de soutenir que Jésus-Christ « s'est offert en sacrifice à Dieu pour nous, non seulement pour les élus, mais pour tous les fidèles et pour eux seuls[2] ». Tous, sans aucune exception, fidèles et infidèles, ont eu part à la rédemption. Il n'est point d'hommes, « païens, juifs, hérétiques et autres de cette espèce, qui soient soustraits à l'influence de Jésus-Christ[3] ». S'ils ne profitent ni de cette influence, ni de la rédemption, c'est qu'ils s'y refusent volontairement. Car Dieu n'impose pas ses dons; la rédemption, bien qu'assurée du côté de Dieu, a besoin d'une certaine coopération de l'homme pour lui être appliquée. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « J'achève dans mon propre corps ce qui manque aux souffrances du Christ[4]. »

La rédemption est un mystère aussi bien que l'incarnation, dont elle est l'application à l'homme coupable et déchu. La raison ne comprend pas un Dieu s'abaissant par amour jusqu'aux plus humiliants outrages et à la mort la plus injuste, la plus ignominieuse et la plus cruelle. Elle ne comprend pas qu'un Dieu ait pu vouloir mourir sur une croix, que l'humanité ait réellement souffert alors que la divinité lui était personnellement unie. Elle se rend compte, jusqu'à un certain point, que « les actes accomplis par le Christ ont tiré une plus grande valeur de la dignité de la personne qui agissait[5] »,

1. I Jean, II, 2.
2. Alexandre VIII, Denzinger, 1161.
3. Alexandre VIII, Denzinger, 1162.
4. Colossiens, I, 24.
5. S. Pie V, Denzinger, 899.

et que, par conséquent, le mérite de ses souffrances a pu devenir infini, comme la personnalité divine qui souffrait dans sa nature humaine. Mais alors apparaît un autre mystère : comment Dieu a-t-il ainsi multiplié les souffrances de Jésus-Christ, alors que le moindre de ses actes, dont le mérite était infini, eût suffi à racheter le monde ?

A ces questions, et à toutes celles qui pourraient se poser au sujet de la rédemption, saint Jean donne une réponse qui explique tout d'un seul mot: « Nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour [1] ! » Cet amour nous est incompréhensible ; il n'est donc pas étonnant que ses manifestations étonnent et dépassent la raison.

Au moment où Jésus mourut sur la croix, la rédemption fut accomplie et les effets s'en firent immédiatement sentir. En droit, l'homme cessa d'être l'esclave du démon et la *réconciliation* fut opérée entre Dieu et lui. Le salut éternel lui redevint possible, par la suppression des obstacles qui l'empêchaient sur la terre d'être l'enfant de Dieu et plus tard son héritier dans le ciel.

4. — Descente aux enfers

Cette rédemption avait à l'avance exercé une salutaire influence sur les âmes des hommes antérieurs à Jésus-Christ. « C'est dans la foi que les patriarches sont tous morts, sans avoir reçu l'effet des promesses ; mais ils l'ont vu et salué de loin [2]. » Beaucoup d'autres s'étaient repentis avant de mou-

1. I Jean, IV, 16.
2. Hébreux, XI, 13.

rir; la grâce du rédempteur futur les avait sauvés. Mais le ciel restait fermé à toutes ces âmes; elles attendaient que le Messie le leur ouvrît. C'est pourquoi, comme le disent les symboles de foi, Jésus-Christ après sa mort « est descendu aux enfers ». On appelle de ce nom le lieu ou l'état dans lequel se trouvaient ces âmes immortelles, avant que le ciel leur fût accessible. « L'âme du Christ descendit elle-même aux enfers, et non pas seulement par sa puissance[1]. » Elle alla « prêcher aux esprits en prison, rebelles autrefois, aux jours de Noé[2] », pour annoncer à toutes les âmes, justes ou repenties, que la rédemption était accomplie et leur délivrance prochaine.

Par suite de l'union personnelle contractée entre la divinité et l'humanité dans le mystère de l'incarnation, la séparation du corps et de l'âme de Jésus-Christ restait momentanément possible, sans que la divinité pût être séparée de l'un ou de l'autre. Voilà pourquoi son âme éloignée du corps et son corps enfermé dans le tombeau continuaient à appartenir à la personne du Fils de Dieu. Dans ces conditions, on conçoit que le corps n'ait pu subir la corruption, ni se désagréger, ni même rester longtemps privé de son principe de vie. Aussi la résurrection était-elle annoncée pour le troisième jour après la mort sur la croix.

5. — Résurrection

Les évangiles ne racontent pas comment elle se fit. Il y eut là un mystère caché, analogue à celui

1. Innocent, II, Denzinger, 327.
2. I Pierre, III, 19.

de l'incarnation. Mais ils racontent dans quelles conditions Jésus-Christ a été vu vivant le troisième jour après sa mort et pendant les quarante jours qui suivirent. Il apparut à Marie-Madeleine, aux saintes femmes, à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, à Pierre, aux apôtres rassemblés dans le cénacle. Il parla, se laissa voir et toucher et mangea devant ses apôtres, « non par besoin de nourriture, mais par sa seule volonté et sa puissance[1] », afin de prouver la réalité de sa résurrection et de montrer que le corps qu'il avait repris n'était pas un fantôme [2].

Huit jours après, il revint au cénacle, et se fit voir et toucher par l'apôtre Thomas, absent au moment de la première apparition. Puis il apparut en Galilée à différentes reprises, une fois entre autres à cinq cents disciples rassemblés [3].

L'âme du Sauveur avait donc repris possession de son corps, et ce corps lui-même avait repris la vie, mais dans d'autres conditions que celles qui avaient précédé la mort. Il était devenu « incorruptible, glorieux, plein de force et spirituel[4] », par conséquent soustrait aux lois qui régissent habituellement les corps, impassible, agile comme les esprits, doué des qualités que doivent avoir les corps ressuscités et devenus immortels. Ce corps pouvait cependant manifester sa réalité et sa présence par des actes extérieurs semblables à ceux des autres corps humains. Jésus-Christ ressuscité a parlé, mangé, marché; il s'est rendu visible et

1. Léon IX, Denzinger, 293.
2. V[e] Concile œcuménique, Denzinger, 196.
3. I Corinthiens, xv, 5-7.
4. I Corinthiens, xv, 42, 43.

tangible quand il lui a plu; il s'est transporté en un instant et sans effort d'un endroit à l'autre; il n'a pas plus été arrêté qu'un esprit par les obstacles matériels. Il pouvait se mettre en communication avec les autres êtres d'une manière aussi immédiate, aussi certaine, aussi réelle que tout autre corps humain, et, en même temps, prouvait par ses qualités nouvelles, que la vie dont il était animé n'avait plus rien de commun avec la vie terrestre.

La résurrection du Sauveur manifestait une des conséquences de la rédemption. L'âme rachetée doit un jour retrouver son corps, qui ressuscitera pour être associé à sa vie glorieuse comme il l'a été à sa vie militante. Ce qui se produira pour tous les corps humains à la fin du monde s'est accompli pour Jésus-Christ au bout de trois jours. Ces trois jours suffisaient pour attester la réalité de sa mort; mais il convenait à sa dignité de Fils de Dieu que la résurrection corporelle ne tardât pas pour lui; il fallait aussi qu'il montrât dans sa personne la réalisation de ce qu'il promettait à ses frères de la terre. Aussi saint Paul l'appelle-t-il « les prémices de ceux qui se sont endormis » et « le premier-né d'entre les morts [1] », c'est-à-dire le premier qui a repris la vie parmi les morts, la première gerbe d'une moisson glorieuse que Dieu doit recueillir parmi ceux qui se sont endormis du dernier sommeil.

6. — Ascension

Quand il eut permis à ses apôtres et à ses disciples de constater sûrement sa résurrection, Jésus-

1. I Corinthiens, xv, 20; Colossiens, I. 18.

Christ monta au ciel le quarantième jour. « Après avoir donné en exemple sa sainte résurrection, Notre-Seigneur et Sauveur monta pour retourner à la demeure de son Père, que sa divinité n'avait jamais quittée[1]. » Il y introduisit son humanité sainte qui, jusque là, avait été unie à la divinité sans jouir encore de toute la gloire et de toute la félicité que comportait cette union ; car « il fallut que le Christ souffrît et qu'ainsi il entrât dans sa gloire[2] ».

Dans le ciel, le Christ « est assis à la droite du Père », occupant la place d'honneur qui est due au Verbe incarné. Il est clair que ces expressions ne sont que figuratives; elles prêtent une forme concrète et locale à des idées que nous ne saurions rendre autrement. Lorsqu'on dit dans les symboles de foi que Jésus-Christ « est descendu aux enfers, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu », on ne veut donc signifier autre chose que l'annonce de la délivrance aux âmes des anciens justes et l'association définitive de l'humanité du Sauveur à la gloire, à la félicité et à la puissance éternelles de sa divinité.

A la suite du Sauveur, les âmes justes entrèrent dans le ciel, c'est-à-dire furent mises en possession du bonheur que procure la vue de Dieu. Depuis lors, les âmes suffisamment saintes ou purifiées sont admises sans retard à la même béatitude.

7. — Médiation de Jésus-Christ

Dans le ciel, Jésus-Christ « est toujours vivant

1. Concile de Tolède, Denzinger, 234.
2. S. Luc, XXIV, 26.

pour intercéder en faveur des hommes[1] ». « Il est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, après avoir acquis une rédemption éternelle[2]. » Et maintenant, « après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds[3] ». Mais il n'oublie par ses frères de la terre ; il veille à exécuter la promesse qu'il leur a faite en les quittant : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ; s'il en était autrement, je vous l'aurais dit, car je vais vous préparer une place. Lorsque je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi[4]. » Il ajouta ensuite dans sa prière : « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée[5]. »

En travaillant dans le ciel au salut des hommes par sa toute-puissante intercession, Jésus-Christ remplit son rôle de *médiateur*. « Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous[6]. » Il s'interpose ainsi continuellement entre son Père et les hommes, afin d'obtenir pour ces derniers, en vertu de ses droits de rédempteur, les pardons et les grâces dont ils ont besoin[7].

1. Hébreux, VII, 25
2. Hébreux, IX, 12.
3. Hébreux, X, 12, 13.
4. S. Jean, XIV, 2, 3.
5. S. Jean, XVII, 24.
6. I Timothée, II, 5.
7. « Quand il s'est retiré dans la gloire de la majesté pater-

Il a dit de lui-même : « Je suis le chemin, la vérité et la vie; nul ne vient au Père que par moi [1]. » Il a ajouté : « Séparés de moi, vous ne pouvez rien faire [2]. » C'est affirmer que le Verbe incarné est l'intermédiaire indispensable entre l'homme et le Père, que, sans lui, il n'y a ni religion véritable, ni communication salutaire avec Dieu, ni espérance de salut et de sort heureux dans l'autre vie. « Par lui nous avons accès les uns et les autres auprès du Père, dans un seul et même Esprit [3]. » Sans lui, nous restons en dehors de la rédemption, de l'ordre voulu par Dieu, et de toute participation aux biens surnaturels qu'il a mérités, pour nous introduire dans l'intimité du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

L'œuvre de la rédemption tend à assurer le bonheur des hommes dans l'autre vie. Elle n'aura atteint son plein résultat que quand toutes les âmes qui veulent profiter de cette rédemption auront passé dans l'éternité. Pour les y conduire, Jésus-Christ leur a laissé ici-bas deux secours indispensables : un secours extérieur, l'Eglise, et un secours intérieur, la grâce.

nelle, il commença, d'une inexprimable manière, à être d'autant plus présent par sa divinité, qu'il était plus éloigné par son humanité. » S. Léon, *Serm.* LXXIV, 4.

1. S. Jean, XIV, 6.
2. S. Jean, XV, 5.
3. Ephésiens, II, 18.

CHAPITRE XII

DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Prophéties accomplies. — Miracles opérés. — Affirmation de Jésus-Christ. — Sa résurrection. — Affirmation des apôtres. — Conversion de saint Paul. — Témoignage des martyrs. — Prophéties de Jésus-Christ.

Les mystères de l'incarnation et de la rédemption, selon l'idée qu'en donnent les écrivains sacrés et l'Eglise, montrent l'amour de Dieu envers les hommes de la manière la plus éclatante. En même temps, ils apportent pleine satisfaction à la raison sur le problème de la destinée humaine. Elle voit que Dieu s'est préoccupé de ce problème, qu'il lui a donné une solution qu'elle-même n'aurait jamais imaginée et dont elle ne peut qu'admirer la magnificence. Mais la satisfaction de la raison n'est fondée qu'à une condition, c'est que Jésus-Christ, en qui et par qui l'Eglise enseigne que se sont opérées ces merveilles, est lui-même ce Fils de Dieu dont l'existence dans la trinité divine a été révélée.

Jésus-Christ a vécu en homme. Sans doute, on constate dans sa vie des vertus et des actes qui

dépassent le niveau ordinaire de la nature. Y a-t-il là une preuve que Jésus-Christ soit autre chose qu'un homme extraordinaire? La démonstration de son identité avec le Fils de Dieu est-elle possible? Est-elle convaincante? La question est de la plus haute gravité; car, si elle se résout par la négative ou simplement par l'incertitude, l'Eglise se trompe ou nous trompe, et le genre de vie qu'elle commande, en assurant qu'il mène au bonheur éternel, ne donne plus aucune sécurité. Il exige d'ailleurs de trop grands sacrifices pour qu'on se les impose raisonnablement sur des garanties précaires.

La divinité de Jésus-Christ est démontrable à la raison, par une série d'arguments dont l'ensemble répond à toutes les exigences. Il ne faut pas oublier néanmoins qu'ici, comme en toutes les choses religieuses, la conviction de l'esprit ne suffit pas; il faut qu'il s'y joigne l'adhésion de la volonté et du cœur, de cette faculté spéciale dont Pascal a dit avec tant de sens : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Quand il s'agit de la divinité de Jésus-Christ, en effet, il ne suffit pas de connaître ce que la raison peut atteindre, il faut aller beaucoup plus loin par la foi. Il est juste cependant de fournir à la raison les preuves qu'elle exige, afin qu'elle ne se comporte pas en adversaire, mais en alliée du cœur et de la volonté, quand la grâce de Dieu interviendra pour incliner l'âme entière à la foi. Car Jésus-Christ a donné cet avertissement : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire[1]. »

1. S. Jean, VI, 44.

Une solide démonstration résulte de la combinaison des *prophéties* accomplies par Jésus-Christ, des *miracles* qu'il a opérés et de son *affirmation* sur sa propre personne.

1. — Prophéties accomplies

Il y a correspondance parfaite entre le portrait du Messie tracé à l'avance par les prophètes et ce qui s'est réalisé en Jésus-Christ. Cette correspondance s'accuse à la fois dans les grandes lignes et dans une foule de détails. Jésus-Christ est venu au temps marqué. « Je sais que le Messie va venir[1] », lui disait la Samaritaine. Les disciples de Jean viennent lui demander : « Etes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre[2] ? » A Jérusalem, les Juifs l'interpellent en ces termes : « Si vous êtes le Christ, dites-le nous franchement[3]. » Ces remarques n'eussent pas eu de sens, si l'on n'eût pas cru que le Messie devait paraître à cette époque. Jésus-Christ, conformément aux prophètes, est précédé du précurseur Jean-Baptiste, naît à Bethléem, appartient à la descendance de David, est adoré par des étrangers qui lui offrent des présents, prêche en Galilée, multiplie les guérisons, entre en triomphateur à Jérusalem, est trahi par l'un des siens, est accusé par de faux témoins, subit les outrages de sa passion, a les pieds et les mains percés sur la croix, est abreuvé de vinaigre, voit sa robe tirée au sort, meurt méconnu et rejeté par les siens, ne reste pas dans son sépulcre, ressuscite,

1. S. Jean, IV, 25.
2. S. Luc, VII, 19.
3. S. Jean, X, 24.

monte au ciel, envoie le Saint-Esprit sur la terre et ensuite attire à lui non seulement ceux de son peuple, mais encore les nations étrangères.

Ces traits principaux des *prophéties* n'ont évidemment pu se réaliser fortuitement; ils forment un ensemble compliqué auquel les faits ne pouvaient répondre qu'en vertu d'une direction intelligente et voulue. Les prophètes s'étaient tus quatre cents ans avant la venue de Jésus-Christ; on ne peut donc pas dire que le courant d'idées créé par eux ait déterminé les événements. Encore moins était-il possible à un homme d'adapter sa propre vie à un portrait prophétique dont la réalisation exigeait tant de concours divers. C'est donc par suite d'une disposition providentielle que Jésus-Christ ressemblait si exactement au Messie décrit dans les siècles passés par tant d'écrivains successifs.

Jésus-Christ pouvait donc dire aux Juifs : « Vous scrutez les Ecritures, parce que vous pensez trouver en elles la vie éternelle; or, ce sont elles qui rendent témoignage de moi... Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce qu'il a écrit de moi[1]. » De leur côté, les apôtres signalèrent un grand nombre de rapprochements entre les anciens écrits inspirés et la vie du Sauveur. Les Juifs ne pouvaient les contredire, parce qu'eux aussi croyaient fermement que ces écrits annonçaient et décrivaient leur Messie. Il est incontestable que tout l'Ancien Testament prédit et prépare le Messie. Jamais personne n'a ressemblé, même de loin, au portrait tracé par les prophètes, si bien que tout l'Ancien Testament ne serait qu'une monstrueuse duperie si Jésus-Christ n'était pas venu en qualité de Messie.

1. S. Jean, v, 39, 46.

On est donc en droit de tirer au moins cette première conclusion : Jésus-Christ a été le Messie annoncé par les prophètes et il n'a pu l'être qu'avec le concours formel de Dieu, dont il a été l'envoyé authentique.

2. — Miracles opérés

Jésus-Christ a opéré un grand nombre de *miracles* dont plusieurs sont racontés en détail par les évangélistes. Les Juifs comptaient sur des œuvres merveilleuses de la part de leur Messie. Ils disaient à Jésus : « Quel miracle faites-vous, pour qu'en le voyant nous croyions en vous ? Qu'opérez-vous ?[1] » Le caractère des miracles accomplis par lui était si évidemment surhumain que ses ennemis les attribuaient à la puissance du démon. Mais les hommes sensés répliquaient : « Est-ce le démon qui peut ouvrir les yeux des aveugles ?[2] » Ces miracles étaient accomplis au grand jour, devant de nombreux témoins, dans des conditions qui ne permettaient pas de les expliquer naturellement par une influence sur les nerfs des malades ou de quelque autre manière analogue. Les adversaires du Sauveur les examinaient de près, afin de le prendre en défaut. A Jérusalem, les autorités religieuses firent une enquête sévère sur la guérison de l'aveugle-né, qui tirait cette conclusion inspirée par le bon sens : « Si cet homme ne venait pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire[3]. » La résurrection de Lazare, depuis trois jours dans le tombeau, fut

1. S. Jean, VI, 30.
2. S. Jean, X, 21.
3. S. Jean, IX, 33.

opérée aux portes mêmes de Jérusalem, sous les yeux de nombreux Juifs, ce qui fit dire aux autorités religieuses de la ville : « Que ferons-nous? Car cet homme opère beaucoup de miracles. Si nous le laissons faire, tous croiront en lui![1] »

Le Sauveur en appelait à ses miracles pour prouver sa mission divine. « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi... Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin de reconnaître et de croire que le Père est en moi et moi dans le Père[2]. » Il ajoutait à propos de l'incrédulité des Juifs : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables[3]. »

Les miracles de Jésus-Christ avaient un tel caractère de puissance, de bonté et de convenance, qu'on ne pouvait raisonnablement les attribuer à l'intervention des esprits mauvais. Il ne serait guère plus logique d'en faire honneur à des causes naturelles encore ignorées. Toutes les lois de la nature ne sont pas connues, sans doute ; mais quelle science invraisemblable il eût fallu à un homme pour mettre en jeu ces lois inconnues, et en tirer des effets si variés et si merveilleux ! D'ailleurs les lois inconnues, purement hypothétiques et qu'on s'étonne de voir tant invoquer par les adeptes d'une science positive, ne sauraient être en contradiction flagrante avec les lois connues. Si, étant posées des circonstances très précises, il est impossible qu'un malade guérisse subitement, qu'un mort ressuscite, que quelques pains se multiplient de façon à nourrir des milliers de

1. S. Jean, XI, 47.
2. S. Jean, X, 25, 38 ; XIV, 10-12.
3. S. Jean, XV, 24.

personnes, la nature ne peut posséder deux lois dont l'une consacre cette impuissance et dont l'autre produit l'effet opposé. Si les effets changent, c'est que les causes ont changé, puisque les circonstances restent identiques. Ce que la nature ne peut faire est possible à l'auteur de la nature, et de lui vient le miracle.

Les miracles de Jésus-Christ permettent de tirer une seconde conclusion : Jésus-Christ a eu à sa disposition la puissance de Dieu, soit qu'il l'ait possédée par lui-même, soit qu'il l'ait reçue de Dieu.

3. — Affirmation de Jésus-Christ

Mais pour avoir l'assurance que Dieu est vraiment là, présent dans une nature humaine, il faut lui demander ce qu'il dit de lui-même. Lui seul en effet peut savoir et révéler ce qu'est sa personnalité intime et réelle.

Or, on voit Jésus-Christ se laisser attribuer les titres qui conviennent au Messie : roi d'Israël, fils de David, celui qui vient au nom du Seigneur, fils de l'homme. Fréquemment, il appelle Dieu son Père, dans un sens bien plus significatif que quand il commande à ses disciples de dire « notre Père ». En particulier, il se laisse donner le nom de Fils de Dieu par Nathanaël, par les apôtres, par Marthe [1]. Il se présente en cette qualité à l'aveugle-né [2]. Il répond aux Juifs : « Moi et le Père nous ne sommes qu'un », et il se plaint qu'on l'accuse de blasphémer parce qu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu [3]. »

1. S. Jean, 1, 49 ; VI, 70 ; S. Matthieu, XIV, 23 ; XVI, 16 ; S. Marc, VIII, 29 ; S. Luc, IX, 20.
2. S. Jean, IX, 35-37.
3. S. Jean, X, 24, 30, 36

Il faut reconnaître que, pendant la plus grande partie de sa vie publique, Jésus-Christ s'est tenu sur la réserve au sujet de sa divinité. Il voulait, sans doute, que ses actes eussent préparé les esprits à admettre cette vérité, avant de la formuler lui-même. Il savait aussi que s'il commençait par se présenter comme Fils de Dieu, les Juifs exaspérés se soulèveraient violemment contre lui et empêcheraient la prédication de son évangile. Aussi garda-t-il pour les derniers temps de sa vie la révélation publique de sa divinité. Pendant la fête de la Dédicace, trois mois avant sa mort, à la question qu'il posait aux Juifs : « J'ai fait devant vous beaucoup d'œuvres bonnes qui venaient de mon Père : pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous? » ceux-ci répondaient : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous vous lapidons, mais pour un blasphème, et parce que, étant homme, vous vous faites Dieu[1]. » Ils savaient donc que Jésus se présentait comme Fils de Dieu et Dieu lui-même ; ils comprenaient parfaitement que la filiation ainsi revendiquée n'était pas purement adoptive, comme celle qui appartient aux hommes justes ; autrement ils n'auraient pas considéré les paroles du Sauveur comme un blasphème digne de mort.

La question se posa d'une manière officielle quand Jésus comparut devant le sanhédrin, ce tribunal suprême qui avait compétence pour juger les questions religieuses. Le grand-prêtre Caïphe lui dit : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, Fils de Dieu. » Jésus répondit : « Je le suis. » Pour mieux caractériser le sens de sa réponse, il ajouta qu'un jour on le verrait assis à la

1. S. Jean, x, 32, 33.

droite du Dieu Tout-Puissant[1]. A une seconde séance du tribunal, il évoqua encore la même idée et tous lui dirent : « Tu es donc le Fils de Dieu? » Il répondit : « Vous le dites, je le suis[2]. » Cette affirmation lui valut une sentence de mort.

Pour que cette sentence devînt exécutoire, les Juifs durent conduire Jésus devant Pilate. Ils dirent : « Nous avons une loi, et, selon cette loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu[3]. » Ils avaient commencé par accuser Jésus de se donner comme le Christ roi[4]. Comme cette accusation n'avait pas décidé Pilate, ils en apportaient une autre, beaucoup plus grave, à leur sens. Se faire Fils de Dieu, ce n'était donc pas seulement se donner comme un homme pieux, ni même comme le Messie roi; c'était aller jusqu'à revendiquer pour soi la divinité et l'égalité avec le Père; c'était par conséquent contredire le dogme de l'unité absolue de Dieu, tel que l'entendaient les Juifs. Jésus mourut pour avoir affirmé que Dieu a un Fils et qu'il était ce Fils.

Que vaut cette *affirmation*? Les prophéties ont montré que Jésus était l'envoyé authentique de Dieu : cet envoyé pouvait-il tromper ou se tromper sur sa qualité personnelle? Les miracles ont attesté que Jésus disposait de la puissance divine : pouvait-il impunément se servir du crédit que lui conférait l'exercice de cette puissance pour se prétendre le Fils de Dieu, s'il ne l'était pas? Evidemment non; car, ou bien Dieu eût immédiatement retiré à Jésus le pouvoir d'opérer des miracles, ou bien Dieu lui-

1. S. Matthieu, XXVI, 63, 64; S. Marc, XIV, 61, 62.
2. S. Luc, XXII, 70.
3. S. Jean, XIX, 7.
4. S. Luc, XXIII, 2.

même eût accrédité l'imposture. Puisque Jésus a affirmé, au prix de sa vie, qu'il était le Fils de Dieu, puisque l'accomplissement des prophéties en sa personne, le don des miracles dont il jouissait, la sainteté éminente de sa conduite et les manifestations continuelles d'une très haute intelligence ne permettent pas d'admettre qu'il ait pu tromper ou se tromper, il faut l'en croire : il a été Dieu, le Fils de Dieu venu en ce monde dans une nature humaine.

4. — Résurrection de Jésus-Christ

D'autres faits, postérieurs à la mort de Jésus-Christ, vont maintenant ajouter à la force de cette conclusion. En annonçant sa mort, le Sauveur avait également prédit sa *résurrection* le troisième jour. Les Juifs connaissaient cette prédiction. Ils allèrent dire à Pilate : « Nous nous sommes rappelés que cet imposteur a dit, quand il vivait encore : Après trois jours je ressusciterai[1]. » Ils prirent des précautions en conséquence et n'aboutirent ainsi qu'à donner un caractère officiel à l'événement; car les gardes appostés par eux durent attester qu'il n'y avait pas eu d'enlèvement du corps.

Rien n'est plus saillant, dans les récits évangéliques, que l'opposition des apôtres et des disciples à l'idée d'une résurrection possible. Ils n'y songent nullement, ils refusent de croire à ce qu'on leur raconte; il faut que le Christ ressuscité se montre à eux pour qu'ils soient convaincus, et, malgré ses apparitions à Jérusalem et en Galilée, il en est encore qui doutent[2], tellement le fait leur paraît

1. S. Matthieu, XXVII, 63.
2. S. Matthieu, XXVIII, 17.

inadmissible tant qu'ils n'ont pas vu de leurs yeux et touché de leurs mains.

Les évangiles, qui rapportent ces faits et tous les autres événements de la vie de Jésus-Christ, sont des livres offrant toutes les garanties qu'on peut raisonnablement exiger. Sans doute, ils n'ont pas été composés suivant les règles que s'imposerait un historien de notre siècle ; mais notre manière de concevoir et de présenter la vérité historique n'est pas la seule qui soit légitime et possible. Les évangélistes ont simplement écrit ce qu'ils ont vu ou appris de source sérieuse. Malgré des divergences de détail inévitables et assez aisément explicables, ils représentent tous les quatre le même Jésus-Christ. Les trois premiers parlent surtout de ce qu'il a fait et dit en Galilée ; saint Jean le montre en face des docteurs en Jérusalem. Il ne fallait pas qu'on pût dire que le Sauveur n'avait fréquenté que les gens simples de la province, sans oser affronter les savants de la capitale et soumettre sa doctrine à leur examen.

Ces évangiles, dont l'existence dans la dernière moitié du premier siècle est aussi attestée qu'elle peut l'être, n'ont jamais cessé d'être regardés par l'Eglise comme des livres sacrés, dignes de la plus entière confiance au point de vue de la fidélité historique. Leur valeur apparaît encore plus manifeste, quand on les compare à d'autres récits composés à la même époque par des chrétiens sans mandat et sans inspiration, mais désireux d'édifier la piété à leur manière et de renseigner la postérité sur ce qu'omettaient les évangiles authentiques. Ces récits n'ont pas été reçus par l'Eglise, malgré les noms dont plusieurs se recommandaient. C'est donc que

l'Eglise n'admettait que les récits dont la provenance présentait toutes les garanties nécessaires.

Or, il résulte de ces écrits que les apparitions de Jésus ressuscité ont eu des témoins sérieux, nombreux et aussi peu disposés que possible à se contenter de simples ouï-dire. Ce n'est pas la foi de ces témoins qui a créé l'idée d'une résurrection du Sauveur, puisque ces témoins ont poussé l'incrédulité jusqu'aux dernières limites; ce sont les faits qui ont fait naître la foi.

Les récits de saint Luc, dans les Actes des apôtres, dignes de la même confiance que les évangiles eux-mêmes, en fournissent des preuves convaincantes. A la Pentecôte, cinquante jours seulement après la résurrection, saint Pierre peut dire aux Juifs de Jérusalem : « Jésus de Nazareth, cet homme à qui Dieu a rendu témoignage pour vous par les prodiges, les miracles et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes, cet homme vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies. Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il fût retenu par elle... C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité : nous en sommes témoins[1]. » Si la résurrection n'était qu'une légende, quoi de plus facile aux Juifs que d'en appeler au tombeau gardant encore la dépouille mortelle de Jésus, ou d'indiquer ce que celle-ci était devenue, puisqu'eux-mêmes en avaient assumé la surveillance officielle?

Bien plus, à quelque temps de là, saint Pierre guérit un boiteux à la porte du temple, et, traduit

1. Actes, II, 22-24, 32.

devant le sanhédrin qui avait condamné Jésus, il dit à la face du tribunal : « C'est par le nom de Jésus-Christ de Nazareth, que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts, que cet homme se tient devant vous pleinement guéri[1]. » En réponse à une affirmation si grave, les juges ne savent que défendre aux apôtres de parler désormais en ce nom-là. S'ils avaient eu des preuves contre la résurrection, ne les auraient-ils pas produites pour justifier leur sentence? La résurrection de Jésus-Christ s'impose donc, dès le principe, comme un fait indéniable, aussi bien à ses ennemis qu'à ses amis. Prédite par lui, elle confirme la vérité du témoignage qu'il s'est rendu à lui-même; elle renforce puissamment la preuve de sa divinité.

Avant l'apparition de l'évangile qui raconte la vie du Sauveur, on possédait dans l'Eglise les lettres de saint Paul, qui sont le premier monument écrit du Nouveau Testament. Dans ces lettres, rien n'est plus nettement affirmé que la résurrection et la divinité de Jésus-Christ. « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures; qu'il a été enseveli et qu'il est apparu à Céphas (Pierre), puis aux douze. Après cela, il est apparu en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants[2]. » Tout en s'appuyant sur l'affirmation des témoins, saint Paul faisait donc valoir la conformité des faits avec les prophéties. Il écrit à son disciple : « Souviens-toi que Jésus-Christ, issu de la race de David, est ressuscité d'entre les morts, d'après l'évangile que

1. Actes, IV, 10.
2. I Corinthiens, XV, 36.

je prêche[1]. » Cet événement est tellement important à ses yeux, qu'il ose dire : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, vaine aussi est votre foi[2]. » Les autres apôtres font également de la résurrection du Sauveur la base de leur prédication.

5. — Affirmation des apôtres

Tous affirment avec la même énergie la divinité de Jésus-Christ. Saint Paul emploie des expressions très fortes : « Dieu a voulu que toute sa plénitude habitât en lui... En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité[3]. » Ce qu'il a prêché, c'est « le Fils de Dieu, Jésus-Christ..., puissance de Dieu et sagesse de Dieu..., en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science[4] ».

Dans l'épître aux Hébreux, il est dit que, « après avoir à plusieurs reprises et en diverses manières parlé autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde, qui est le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance, et qui soutient toutes choses par sa puissante parole[5] ». Saint Jean, qui a déjà en face de lui la négation de la divinité de Jésus-Christ, ne se lasse pas de la proclamer.

« Soyez en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-

1. II Timothée, II, 8.
2. I Corinthiens, XV, 14.
3. Colossiens, I, 19; II, 9.
4. II Corinthiens, I, 19; I Corinthiens, I, 24; Colossiens, II, 3.
5. Hébreux, I, 1, 3.

Christ... Le sang de son Fils, Jésus-Christ, nous purifie de tout péché... Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père, et qui reconnaît le Fils a aussi le Père... C'est pour détruire les œuvres du démon que le Fils de Dieu a paru... Le commandement de Dieu est que nous croyions au nom de son Fils, Jésus-Christ... Dieu nous a aimés et il a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés... Nous, nous avons contemplé et nous attestons que le Père nous a envoyé le Fils comme Sauveur du monde... Qui est vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu?... Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence pour connaître le vrai (Dieu), et nous sommes en ce vrai (Dieu), étant en son Fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le Dieu véritable et la vie éternelle[1]. »

6. — Conversion de S. Paul

Saint Paul, qui prêche Jésus-Christ avec tant d'ardeur et proclame partout sa divinité, avait lui-même fourni à cette divinité une de ses preuves les plus frappantes. Juif instruit et attaché plus qu'aucun autre à la croyance de ses pères, il avait voué à la religion nouvelle une haine implacable. Il en poursuivait les adeptes avec acharnement et, pour exercer des sévices contre ceux de sa nation qui s'étaient faits chrétiens, il s'en allait à Damas, muni de pleins pouvoirs par le sanhédrin. Tout à coup, il tombe terrassé sur le chemin. Du milieu d'une lumière éclatante, une voix retentit: « Je suis Jésus que tu persécutes. » Paul, devenu momentanément aveugle

1. I Jean, I, 3, 7; II, 23; III, 8, 23; IV, 10, 14; V, 5, 20.

et saisi d'effroi, répond : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse[1] ? » Il est subitement converti à des idées toutes contraires à celles qui formaient sa conviction la plus intime.

De persécuteur, il devint apôtre. Retiré quelque temps au désert et instruit par des révélations divines, il se mit à prêcher l'évangile, avec une compétence et un succès qui permirent de l'associer à Pierre dans l'établissement de l'Eglise. Après la résurrection de Jésus-Christ, la conversion de Paul est un des faits qui démontrent le plus clairement la divinité du Sauveur; si Jésus n'est pas le Fils de Dieu, l'apparition sur le chemin de Damas, la conversion de Paul et l'influence extraordinaire de sa prédication dans le monde romain sont des faits humainement inexplicables.

7. — Témoignage des martyres

Le Sauveur, maître de l'œuvre qu'il établissait pour toute la suite des siècles, avait prédit à l'avance dans quelles conditions elle se développerait. Le Saint-Esprit devait venir pour lui imprimer son essor. L'évangile serait ensuite prêché en Palestine, puis, de proche en proche, dans toutes les contrées de l'univers. La ruine était annoncée pour Jérusalem et son temple. Enfin l'Eglise irait en grandissant, malgré la haine et les persécutions de ses ennemis. Tous ces événements se sont réalisés, bien que la sagesse humaine fût incapable de les prévoir au moment où Jésus-Christ les a annoncés.

Dix jours après son ascension, le Saint-Esprit est venu; sa présence a si radicalement transformé

1. Actes, IX, 3, 8.

les apôtres, que ces humbles pêcheurs sont devenus les docteurs du monde et ont fait accepter à des multitudes d'hommes de toutes les nations le dogme d'un Dieu crucifié et ressuscité.

Bien plus, il en est qui ont souffert et qui sont morts pour rendre témoignage à leur foi. Le diacre Étienne a été lapidé pour avoir proclamé la divinité de Jésus, qu'il voyait, dans les cieux ouverts, « debout à la droite de Dieu [1] ». Saint Jacques, frère de Jean, mourut par le glaive. Saint Pierre et saint Paul, l'un après l'autre, furent martyrisés à Rome. La plupart des autres apôtres périrent de mort violente. Des milliers de chrétiens subirent à leur tour le *martyre*, plutôt que de sacrifier leur foi en Jésus-Christ, le Fils de Dieu et leur Sauveur. Sans doute, on a vu souvent des hommes subir la mort plutôt que de renoncer à des idées qui leur étaient chères. Mais, tout d'abord, il était digne de la religion du Christ de savoir inspirer les mêmes sacrifices. Puis, elle les a inspirés dans des conditions qui mettent le martyre chrétien hors de pair. Pendant près de trois siècles, non seulement des hommes, mais des femmes, des vieillards et des enfants, en multitude étonnante, ont subi des supplices effroyables, non par fanatisme aveugle, mais avec une foi raisonnée et voulue; non par enthousiasme passager, mais avec constance, avec calme, avec sérénité; non par désir de se faire un nom et de s'attirer l'admiration des spectateurs, mais humblement, sans prétention, souvent même obscurément et dans des souffrances qui se prolongeaient des mois et des années, alors que d'un mot ils pouvaient écarter tous les supplices et gagner leur

1. Actes, VII, 56.

liberté, comme le firent parfois des chrétiens moins courageux. Ils ont ainsi souffert pour témoigner de leur inviolable attachement envers Jésus-Christ et conserver la vie divine qu'ils croyaient tenir de lui. Seul un Dieu pouvait susciter des dévouements comme ceux-là, dans des pays totalement étrangers à celui qui avait vu naître la religion nouvelle, à des siècles de distance et à travers toute l'histoire de l'Eglise.

8. — Prophéties de Jésus-Christ

Le Sauveur avait prédit la ruine de Jérusalem et du temple. En l'an 70, les Romains accomplirent la prophétie. Jérusalem fut prise et détruite; le temple fut incendié et renversé; il n'en resta pas pierre sur pierre. Les Juifs, dispersés de toutes parts, cessèrent de former une nation. Leur culte fut aboli dans son sacrifice et toutes ses cérémonies antiques. La loi nouvelle se substituait ainsi à l'ancienne. En envoyant leur Messie à la mort, les Juifs avaient mis fin à leur mission providentielle. En se perpétuant à travers toutes les nations, dans des conditions qui auraient dû depuis longtemps les faire disparaître, ils demeurent, par la volonté de Dieu, comme les témoins d'un passé prophétique qui a été réalisé par le christianisme.

Jésus-Christ avait encore annoncé que son Evangile serait prêché à toutes les nations, que son œuvre durerait autant que le monde et qu'aucune puissance ne prévaudrait contre son Eglise. Bien loin de concourir à la prospérité de cette œuvre, les hommes devaient au contraire l'entraver par tous les moyens en leur pouvoir. « Vous serez en

haine à tous à cause de mon nom [1]... Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups [2]... Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a eu en haine avant vous... Le serviteur n'est pas au-dessus de son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront... Dans le monde, vous serez l'objet de la persécution; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde [3]. »

Ainsi voilà une religion établie dans des conditions qui paraissent être un défi à la sagesse humaine. Elle impose à croire des vérités impossibles ou difficiles à comprendre; elle prescrit des devoirs pénibles à la nature, et il est dit que cette religion se répandra partout et qu'elle durera. Loin d'avoir pour elle l'appui de l'opinion, des pouvoirs de ce monde et des ressources temporelles, elle aura tout contre elle et sa vie sera d'autant plus intense que tous les secours humains lui feront plus défaut. L'expérience a montré et montre tous les jours que la prédiction du Sauveur n'était que l'histoire anticipée de l'avenir. Son Eglise est toujours là, depuis dix-neuf siècles, semblable à la maison dont le Sauveur a parlé dans l'une de ses paraboles : « La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont déchaînés contre cette maison, et elle n'a pas été renversée, car elle était fondée sur la pierre [4]. » La prophétie du Sauveur s'est donc accomplie et l'on peut maintenant être assuré qu'elle s'accomplira jusqu'à la fin des temps.

Celui qui s'est donné comme le Fils de Dieu, après avoir accompli les prophéties et confirmé sa pa-

1. S Matthieu, x, 22.
2. S. Luc, x, 3.
3. S. Jean, xv, 18-20; xvi; 33.
4. S. Matthieu, vii, 25.

role par des miracles, était donc vraiment ce qu'il disait. Son affirmation a été puissamment corroborée par tout ce qui a suivi sa mort. Ainsi qu'il l'avait prédit, il est sorti vivant du tombeau, il a été intrépidement proclamé Dieu par les apôtres, il a converti Paul sur le chemin de Damas, il a reçu le témoignage d'innombrables martyrs, son Evangile a été prêché par tout le monde et son Eglise s'est maintenue vivante et forte, malgré toutes les causes humaines de ruine. Celui qui a prévu, voulu et produit tous ces effets est donc Dieu, car ces effets dépassent la puissance de toutes les causes créées.

Une dernière preuve de la divinité de Jésus-Christ, d'un caractère plus intime, est connue de ses seuls disciples et, pour eux, domine et consacre toutes les autres preuves. Pour l'âme chrétienne, Jésus-Christ n'est pas seulement un personnage historique, qui a laissé un grand souvenir parmi les hommes, mais qui est relégué dans les ombres d'un passé lointain. Il demeure un être toujours vivant, toujours présent, avec lequel les rapports sont constants et réciproques, dont on ne pourrait se passer sans ôter tout son sens à la vie présente, et que l'on aime comme jamais personne humaine n'a été aimée. Cet amour tendre et fort, qui ne cesse d'animer des millions d'âmes, est un des phénomènes les plus inexplicables, si Jésus-Chrit n'a été qu'un homme.

Tout se comprend, au contraire, s'il est Dieu et s'il garde, avec les âmes qui lui sont fidèles, ces relations de vie et de grâce qu'il a lui-même promises quand il a dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, nous viendrons

à lui et nous ferons chez lui notre demeure... Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous[1]!... Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde[2]. »

Quand maintenant on songe que ce qu'il y a eu de plus intelligent et de meilleur dans l'humanité a cru à la divinité de Jésus-Christ, sur la foi des preuves qui en ont été fournies, n'y aurait-il pas lieu d'accuser Dieu, si ce qu'on a pris pour des preuves n'était qu'illusion et mensonge ? Comment Dieu a-t-il pu permettre l'erreur de tant d'âmes de bonne foi ? Comment a-t-il favorisé si ouvertement les prétentions d'un homme qui se disait Dieu sans l'être ? Comment a-t-il pu répondre aux plus nobles aspirations de l'âme humaine en la laissant prostituer ses adorations à un imposteur ? Comment s'est-il fait que ceux qui ont vénéré Jésus comme un Dieu, ont porté la pratique de la vertu à un niveau que les autres n'ont jamais atteint ?

Si Jésus-Christ n'est pas le Fils de Dieu, Dieu lui-même s'est joué de l'humanité en laissant l'imposture disposer de tant de moyens de persuasion. On ne peut, sans outrage à la majesté suprême, s'arrêter à cette idée. C'est donc qu'elle est à l'opposé de la vérité, c'est que Dieu a travaillé lui-même pour qu'en Jésus-Christ, les hommes reconnussent son Fils.

1. S. Jean, XIV, 18, 23.
2. S. Matthieu, XXVIII, 20.

CHAPITRE XIII

LA VIERGE MARIE

Vie de Marie. — Maternité divine. — Virginité. — Sainteté. — Immaculée conception. — Puissance d'intercession.

La mère de Jésus occupe une place à part dans le dogme catholique. Elle a donné naissance dans le temps à celui qui est le Fils de Dieu dans l'éternité. Ce seul fait permet de conclure que quelque chose de l'incomparable grandeur du Fils a rejailli sur celle qu'il a daigné appeler sa mère. Les rapports ont été si étroits entre eux que tout l'honneur rendu à la mère remonte naturellement jusqu'au Fils. En rendant hommage à Marie, l'Eglise catholique remplit donc un devoir commandé par la nature même des choses. Elle le fait avec plus de compétence encore, plus de respect et plus d'amour que cette humble femme qui, émerveillée des paroles du divin Maître, s'écriait au milieu de la foule : « Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles auxquelles vous vous êtes allaité ! [1] »

1. S. Luc, xi, 27.

1. — Vie de Marie

L'Evangile parle plusieurs fois de la Vierge Marie, en des termes qui autorisent pleinement l'honneur que lui rend l'Eglise.

Elle est déjà fiancée à Joseph quand l'ange Gabriel vient la saluer, de la part de Dieu qui l'envoie, et lui dire : « Salut à vous, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre les femmes ! [1] » Est-ce porter atteinte à l'honneur dû au Sauveur, que de répéter à Marie une salutation que lui-même à inspirée à son envoyé céleste ? N'est-ce pas plutôt entrer dans ses vues et réjouir son cœur ? L'ange ajoute : « L'Esprit-Saint viendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre. Aussi l'être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. » Marie répond : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole [2]. » Le mystère de l'incarnation s'accomplit alors ; dans le sein de Marie, la divinité et l'humanité se rencontrent et s'unissent en une seule personne.

Marie va visiter sa cousine Elisabeth, qui la salue en ces termes : « Vous êtes bénie entre les femmes et le fruit de vos entrailles est béni. Et d'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi [3] ? » La salutation à Marie se continue ainsi par celle qui l'appelle déjà la mère de son Seigneur.

A Bethléem, elle met au monde l'enfant divin et garde dans son cœur, pour les méditer, toutes les

1. S. Luc, 1, 28.
2. S. Luc, 1, 35, 38.
3. S. Luc, 1, 42, 43.

choses dont elle est témoin. Elle porte l'enfant au temple ; elle y rencontre Siméon qui, inspiré par l'Esprit de Dieu, lui fait cette terrible annonce « Cet enfant est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël et pour être un signe en butte à la contradiction. Quant à vous, un glaive transpercera votre âme[1]. » Quand les mages viennent adorer l'enfant, ils le trouvent avec sa mère. Marie fuit ensuite en Egypte, où la persécution l'oblige à chercher un refuge. De retour à Nazareth, elle voit grandir l'enfant, qni lui obéit ainsi qu'à Joseph. Il n'échappe un moment à sa vigilance maternelle que pour être aux affaires de son Père. Pendant trente ans, elle jouit de sa présence et se sanctifie de plus en plus au conctact de la sainteté même.

Quand Jésus parcourt la Palestine pour prêcher l'Evangile, sa mère l'accompagne avec d'autres femmes dévouées, mais en se tenant toujours à l'arrière-plan. Elle apparaît au calvaire, debout au pied de la croix, du haut de laquelle le Sauveur lui donne pour fils son disciple Jean et l'assigne comme mère à ce disciple. La présence de Marie est encore signalée au cénacle, où les apôtres rassemblés attendent la venue de l'Esprit-Saint. Puis le silence se fait et les auteurs sacrés ne parlent plus d'elle.

2. — Maternité divine

L'Eglise a puisé dans sa tradition d'autres renseignements sur Marie. Tout d'abord, dans tous ses symboles, elle proclame que le Fils de Dieu est « né de la Vierge Marie ». Elle tire ensuite les

1. S. Luc, II, 34, 35.

conséquences de ce fait. Après la condamnation de l'arianisme, qui abaissait le Fils de Dieu au rang de simple créature de dignité supérieure, une autre hérésie, celle de Nestorius, s'attaqua à l'unité personnelle du Verbe incarné et prétendit qu'à Marie convenait le titre de « mère du Christ », mais non celui de « mère de Dieu ».

Dans le mystère de l'incarnation, deux natures sont unies en une seule personne. Il est évident que le concours de Marie n'a été requis que pour la constitution de la nature humaine en Jésus-Christ. Mais cette nature appartenait à une personne et cette personne était divine. Aussi l'Eglise a-t-elle défini que, « Dieu étant vraiment Emmanuel (Dieu avec nous), la sainte Vierge est en conséquence mère de Dieu; car elle a enfanté selon la chair le Verbe de Dieu fait chair, ainsi qu'il a été écrit : le Verbe s'est fait chair[1] ».

Cette définition revendique à la fois pour Jésus-Christ le titre de Dieu et pour Marie le titre de mère de Dieu. Marie n'est pour rien dans la divinité de Jésus, sans doute ; mais le Fils dont elle est la mère étant Fils de Dieu et Dieu lui-même, elle a vraiment le droit d'être appelée mère de Dieu.

3. — Virginité de Marie

La *maternité* divine entraînait pour Marie d'autres prérogatives. Il est évident que le Fils de Dieu « conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie », a dû exercer sur sa bienheureuse mère son action sanctifiante. Il a en effet « sanctifié le sein de la

1. Concile d'Ephèse, can. 1, Denzinger, 73.

Vierge Marie [1] ». De plus, « la mère de Dieu, la sainte et immaculée Marie toujours Vierge, l'a engendré sans corruption, et a gardé intacte sa *virginité* même après l'enfantement [2] ». Il faut donc croire que « la très bienheureuse Vierge Marie est la vraie mère de Dieu et qu'elle s'est toujours maintenue dans l'intégrité de sa virginité, avant l'enfantement, dans l'enfantement même, et après l'enfantement durant toute sa vie [3] ».

Il serait impie de dire que « l'oblation faite dans le temple par la bienheureuse Vierge Marie, au jour de sa purification, prouve qu'elle avait besoin d'être purifiée et que son Fils même avait été atteint par la souillure de sa mère [4] ». L'acte d'obéissance et d'humilité accompli ce jour-là par Marie ne supposait pas nécessairement en elle le besoin de purification, pas plus que le baptême de Jean, demandé et reçu par Jésus, ne supposait en lui la nécessité de faire pénitence pour des péchés personnels.

La perpétuelle virginité de Marie n'est nullement contredite par les passages évangéliques qui parlent des « frères de Jésus ». En Orient, le mot « frère » a une extension beaucoup plus grande que dans nos contrées. Les Juifs appelaient frères des cousins plus ou moins éloignés. Il est de foi que ces frères n'étaient pas des fils de Marie nés après Jésus ; ils n'étaient pas non plus, selon toutes les vraisemblances, des fils que Joseph aurait eus d'un premier mariage que rien ne permet de supposer. Le plus probable est que les frères de Jésus sont des fils

1. S. Léon, Denzinger, 113.
2. Martin I, Denzinger, 204.
3. Paul IV, Denzinger, 880.
4. Alexandre VIII, Denzinger, 1181.

d'une sœur de la sainte Vierge ou de quelque autre parente.

4. — Sainteté de Marie

Quelques Pères grecs ont cru pouvoir avancer que la Vierge Marie était tombée, par faiblesse, dans des fautes légères. L'Eglise n'a pas consacré leur opinion. Elle a pensé que la grâce du Rédempteur avait été assez puissante pour que « par un privilège spécial de Dieu », la bienheureuse Vierge ait évité toute espèce de péchés, même véniels, dans tout le cours de sa vie[1].

Peu à peu, la doctrine s'est précisée sur la sainteté parfaite de Marie. Un grand nombre de Pères et de théologiens ont cru longtemps que la sainte Vierge n'avait pas échappé à la souillure du péché originel, à laquelle saint Paul déclare que tous les hommes ont été soumis. L'attitude de l'Eglise sur cette question montre bien qu'elle possède un pouvoir doctrinal autonome, qui s'inspire de la pensée des Pères et des docteurs sans en être l'esclave, et au besoin sait s'en écarter quand l'Esprit de Dieu l'y pousse. Au concile de Trente, les Pères déclarèrent que l'assemblée « n'était pas dans l'intention de comprendre dans le décret sur le péché originel la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, mère de Dieu[2] ». L'Eglise condamna ensuite l'opinion d'après laquelle « la bienheureuse Vierge est morte à cause du péche contracté d'Adam, et toutes ses afflictions en cette vie, comme pour les autres justes, ont été des châtiments du péché actuel ou originel[3] ».

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 23, Denzinger, 715.
2. Sess. V, Denzinger, 674.
3. S. Pie V, Denzinger, 953.

5. — Immaculée conception

Enfin, en ces derniers temps, l'Eglise est allée plus loin. Elle a défini, comme vérité de foi, que « la bienheureuse Vierge Marie, dès le premier instant de sa conception, par une grâce et un privilège unique de Dieu Tout Puissant, à raison des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, a été préservée intacte de toute souillure de la faute originelle[1] ». En vertu de cette grâce, dont tout le mérite vient du Rédempteur, Marie, qui n'avait pas eu une naissance virginale comme son divin Fils, mais était venue en ce monde comme toutes les autres créatures humaines, a été préservée de la tache originelle, c'est-à-dire est née dans le même état d'innocence et de sainteté que celui d'Adam et Eve avant leur chute. Ce privilège n'excède évidemment en rien la puissance de Dieu. Il a voulu que celle qui devait concourir à la formation du corps de son Fils n'eût elle-même subi aucune atteinte du péché. La raison n'a aucune opposition à faire contre ce dogme; elle ne peut que s'incliner en face d'une vérité qui fait ressortir d'une manière si éclatante la bonté, la sainteté et la puissance de Dieu.

Il est à peine besoin d'observer, ici encore, que la définition de l'Eglise ne crée rien de nouveau dans le domaine des réalités surnaturelles. L'*immaculée conception* de Marie est un fait aussi ancien que Marie elle-même, bien qu'il n'ait été tiré du trésor de la révélation et mis en pleine lumière qu'après plus de dix-neuf siècles. Il est possible que, dans la suite des temps, l'Eglise mette au nombre des vérités

1. Pie IX, Bulle *Ineffabilis*, Denzinger, 1502.

définies d'autres affirmations relatives à la dignité et aux privilèges de Marie. Elle ne le fera jamais que pour l'honneur du Fils de Dieu et avec l'assistance de l'Esprit-Saint. Ainsi, depuis plus de dix siècles, c'est une croyance chère à tous les enfants de l'Eglise qu'après la mort de Marie, son corps a été réuni à son âme et qu'ainsi la bienheureuse Vierge a été introduite au ciel en corps et en âme. L'Eglise a autorisé cette croyance ; elle l'a même formellement adoptée en instituant la fête de l'Assomption. Peut-être fera-t-elle un jour de cette croyance un article de foi catholique, de sorte qu'il n'y aura plus seulement témérité grave, mais hérésie formelle à la nier.

6. — Puissance d'intercession de Marie

Mais les définitions dogmatiques sont loin d'épuiser toute la pensée de l'Eglise relativement à la sainte Mère de Dieu. « La règle de la prière fixe la règle de la foi[1] », en ce qui concerne Marie aussi bien que sur tout autre sujet. Or l'Eglise, dans sa liturgie, honore la sainte Vierge d'un culte à part, théologiquement très inférieur à celui qu'elle rend au Sauveur, mais supérieur à celui dont elle honore tous les autres saints. Elle la prie, non comme la dispensatrice souveraine de la grâce, dont Jésus-Christ seul est l'auteur et le maître, mais comme une médiatrice en qui toute confiance est justifiée, à cause de sa puissance et de son crédit auprès de son divin Fils, à cause de sa bonté envers les hommes rachetés par celui dont elle est la mère.

A ce point de vue, l'Eglise ne craint pas de ratifier

1. Célestin I, Denzinger, 95.

ce qu'ont dit les Pères, les Docteurs et les théologiens. Avec eux, elle demande « que nous sentions intercéder en notre faveur celle par qui nous avons mérité de recevoir l'auteur de la vie, Notre-Seigneur Jésus-Christ »; que « par le secours de son intercession nous ressuscitions de nos iniquités »; que par elle, « nous soyons mis en possession des joies de la vie éternelle[1] ». Elle l'appelle « mère de miséricorde, notre vie, notre joie, notre espérance, notre avocate[2] ». Au jour de ses fêtes, elle la prie pour que, « nous aussi, par son intercession, nous arrivions purs » jusqu'à Dieu[3]; que « par son intercession nous méritions d'être présentés dans le temple de sa gloire[4] »; que « nous soyons assistés auprès de Dieu par ses intercessions[5] »; que « nous obtenions les heureux effets de la passion » du Sauveur[6]; enfin que, « incapables de plaire à Dieu par nos propres actes, nous soyons sauvés par l'intercession de la mère de son Fils[7] ».

C'est toujours la même note que répète l'Eglise; elle prie Marie d'intercéder pour ses enfants. Elle résume tout dans les mots si simples qu'elle a ajoutés à la salutation de l'ange : « Sainte Marie, mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs. »

Dans les invocations que l'Eglise adresse à Marie, elle lui donne des titres qui se rapportent à sa virginité, à sa maternité divine, à ses vertus, à sa puissance d'intercession et à sa gloire dans le ciel.

1. Oraisons des complies.
2. *Salve Regina.*
3. Immaculée Conception.
4. Présentation.
5. Annonciation.
6. Compassion.
7. Assomption

Elle professe que « la louange adressée à Marie pour elle-même n'est point vaine[1] ». En cela, d'ailleurs, elle travaille à l'honneur même du Fils de Dieu, puisque tout ce qui est en Marie vient de lui, et que tous les hommages rendus à Marie remontent jusqu'à lui.

Il est possible que parfois des exagérations indiscrètes soient commises, soit dans des écrits composés à la gloire de Marie, soit dans les formes du culte pratiquées par des fidèles. Il est certain que l'Eglise n'entend ni approuver ce qui suppose une interprétation erronée de la vraie doctrine, ni tolérer ce qui porterait atteinte à l'intégrité de la foi. Elle-même établit des différences essentielles entre la médiation de Marie et celle du Sauveur.

Jésus-Christ est le médiateur divin, dont aucune créature ne peut égaler la dignité ; le médiateur nécessaire, car « le salut n'est en aucun autre, et il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés[2] »; le médiateur universel dont a besoin toute créature humaine, Marie la première ; le médiateur suffisant qui exerce son action par lui-même sans avoir à réclamer l'intervention de personne ; enfin le médiateur dont la puissance est infinie. Marie n'exerce qu'une médiation gracieuse, en intercédant auprès du médiateur toujours disposé, en sa qualité de Fils, à écouter la prière d'une mère. Elle ne donne pas la grâce, elle obtient que son Fils l'accorde ; elle n'est pas la cause du salut, elle aide seulement les hommes à faire ce qu'il faut pour se l'assurer ; elle ne pardonne pas les péchés, mais elle sollicite

1. Alexandre VIII, Denzinger, 1183.
2. Actes, iv, 12.

la miséricorde de Dieu pour les pécheurs. Elle ne possède elle-même un pouvoir d'intercession supérieur à celui de toutes les autres créatures qu'à raison de ses mérites, qui sont la conséquence des grâces de choix qu'elle a reçues de Dieu. En un mot, elle est médiatrice parce qu'elle est mère de Dieu, et elle est mère de Dieu, parce que Dieu l'a choisie et préparée pour remplir cette fonction.

Tout catholique, quelles que soient les expansions de sa piété envers Marie, maintient une distance infinie entre elle et Jésus, entre la créature et Dieu. Il reconnaît que la médiation du Sauveur est seule rigoureusement nécessaire. Néanmoins il recourt à celle de Marie, parce qu'il sait que Jésus l'accepte volontiers, et il croirait manquer au Fils s'il ne rendait grand honneur à la mère[1].

Ainsi s'explique la place que le culte de Marie occupe dans le catholicisme. Il ajoute à la religion de Jésus-Christ quelque chose de plus tendre, de plus attrayant, de plus humain. Par les grâces que le Sauveur accorde à la prière que les hommes confient à sa mère, il montre qu'il autorise ce culte et qu'il lui est agréable de se voir, comme autrefois, adoré dans les bras de sa mère ainsi qu'entre les bras de sa croix.

1 « Pour être enthousiaste, notre amour de Marie n'a besoin que d'être théologique. » Faber, *Précieux sang*, p. 387.

CHAPITRE XIV

CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

Corps et âme de l'Église. — Les pasteurs. — Le pape. — Les évêques. — Les prêtres. — Hors de l'Eglise point de salut. — Communion des saints.

L'Eglise nous est apparue tout d'abord comme une société qui, humainement parlant, s'impose à l'attention des hommes et mérite qu'on prenne ses enseignements en considération. Ces enseignements nous ont permis de reconnaître comme divinement révélés des mystères de première importance : le mystère du Dieu en trois personnes, celui du Fils de Dieu venu sur la terre et rendu visible par son incarnation, et celui de ce même Fils de Dieu mourant sur la croix pour réparer les conséquences du péché.

A présent qu'il est démontré, par des preuves historiques indépendantes de l'autorité que s'attribue l'Eglise, que Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu, cette autorité de l'Eglise se trouvera authentiquement justifiée s'il est prouvé qu'elle doit son institution et ses prérogatives à ce Fils de Dieu lui-même.

Or, il est certain tout d'abord que Jésus-Christ a

fondé une Eglise. Il l'a promis en disant : « J'établirai mon Eglise[1] »; il a exécuté sa promesse en choisissant douze apôtres, en mettant l'un d'eux à la tête des autres, et en leur donnant à tous mission d'enseigner, de baptiser et d'apprendre aux hommes à garder ce que lui-même avait commandé[2]. Il établit ainsi des ministres chargés de gouverner une société que saint Paul assimile à un corps : « Il a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu[3]. »

1. — Corps de l'Eglise

L'Eglise est donc un *corps*, mais non un corps quelconque, comme toute société bien organisée; c'est le « corps du Christ ». En effet, « tous nous avons été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit... Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part[4] ». Le Christ est à la tête de ce corps. « Il est le chef; c'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité[5]. » Tout chrétien

1. S. Matthieu, XVI, 18.
2. S. Matthieu, XXVIII, 19, 20.
3. Ephésiens, IV, 11-13.
4. 1 Corinthiens, XII, 13, 27.
5. Ephésiens IV, 16.

doit donc « s'attacher au chef, duquel tout le corps, à l'aide des liens et des jointures, s'entretient et grandit par l'accroissement que Dieu lui donne [1] ». Jésus-Christ est la source de la vie pour tout ce corps. « Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce sur grâce [2]. » Lui-même a dit : « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi [3]. »

Il suit de là que l'Eglise est visible, puisqu'on peut la comparer à un corps. Prétendre que « les seuls fidèles, parfaits adorateurs en esprit et en vérité, appartiennent au corps de l'Eglise [4] », c'est se tromper, en faisant dépendre l'existence de ce corps d'une condition invisible et inconstatable. En réalité, on entre dans le corps de l'Eglise par le baptême, qui est un rite visible ; on y demeure par l'union avec les pasteurs, qui constituent une hiérarchie visible, tandis que la seule union au Christ par la foi et par la grâce est une condition d'ordre intime et invisible, qui ne peut servir à constituer un corps.

Il est bien vrai que l'Eglise est avant tout une société des âmes, par conséquent une société spirituelle. Mais, dans notre condition présente, les âmes ne vont pas sans les corps ; c'est par les corps qu'elles révèlent leur présence et leur action. Ainsi en est-il de l'Eglise.

2. — Ame de l'Eglise

Pour que ce corps soit vivant, il lui faut une *âme*.

1. Colossiens, II, 19.
2. S. Jean, I, 16.
3. S. Jean, VI, 57.
4. Clement XI, Pie VI, Denzinger, 1292, 1378.

« Le Saint-Esprit est pour le corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire pour l'Eglise, ce que l'âme est pour le corps de l'homme; ce que celle-ci fait dans tous les membres d'un même corps, lui le fait dans toute l'Eglise[1]. »

Celui que les symboles appellent l'Esprit « vivificateur[2] », anime de la même vie surnaturelle chaque âme en particulier et l'Eglise tout entière. En celle-ci, « il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit[3] ». A cet Esprit, par conséquent à cette âme de l'Eglise, appartiennent tous ceux que cet Esprit fait vivre de sa grâce.

On s'explique dès lors qu'aucune puissance ne puisse frapper à mort l'Eglise de Jésus-Christ. Pour en arriver là, il faudrait séparer son âme de son corps. Mais qui donc peut atteindre une pareille âme? Jésus-Christ a promis que son Eglise vivrait jusqu'à la fin des temps. Par là, il a donné l'assurance que, quelles que soient les vicissitudes par lesquelles passera le corps de l'Eglise, son âme ne le quittera jamais. Aussi saint Etienne pouvait-il dire aux Juifs qui combattaient l'Eglise naissante: « Vous résistez toujours au Saint-Esprit; tels furent vos pères, tels vous êtes[4]. »

3. — Pasteurs de l'Eglise

L'Eglise comprend des pasteurs et des fidèles.

Les *pasteurs* sont les ministres chargés de l'enseignement, du commandement et de la distribu-

1. S. Augustin, *Serm.* 267, pour la Pentecôte, 4.
2. Denzinger, 47.
3. Ephésiens, IV, 4.
4. Actes, VII, 51.

tion de la grâce divine dans l'Eglise. Les *fidèles* sont les autres membres de l'Eglise. Ils n'ont aucun ministère sacré, mais sont enseignés, gouvernés spirituellement et sanctifiés par leurs pasteurs. La distinction entre pasteurs et fidèles est fondée sur l'institution même de Jésus-Christ, et sur la pratique constante de l'Eglise. Aussi ne reconnaît-elle comme pasteurs que ceux qu'elle a choisis et consacrés elle-même pour l'exercice du saint ministère. « Dans l'ordination des évêques, des prêtres et des autres ordres, le consentement, l'appel ou l'autorité soit du peuple, soit d'une puissance séculière et d'un magistrat quelconque ne sont nullement nécessaires au point qu'à leur défaut l'ordination soit nulle. Bien plus, ceux qui s'élèvent jusqu'à l'exercice de ces ministères sans autre appel ou institution que ceux du peuple, d'une puissance séculière ou d'un magistrat, et ceux qui s'y ingèrent témérairement de leur propre chef, ne doivent en aucun cas être regardés comme des ministres de l'Eglise, mais comme des voleurs et des brigands entrés autrement que par la porte[1]. » Il serait également contraire à la foi catholique de dire que « le pouvoir du ministère ecclésiastique et du gouvernement dérive de la communauté des fidèles jusqu'aux pasteurs[2] ».

L'Eglise a toujours été très ferme sur ce point, qui est une condition essentielle de son existence. Elle a pu, pour de justes raisons, concéder à certaines autorités séculières le droit de lui désigner ceux qu'on désirait avoir pour pasteurs. Mais jamais personne n'a pu, sans son agrément et sans l'institution par les autorités constituées, exercer légitimement

1. Concile de Trente, Sess. XXIII, 4, Denzinger, 837.
2. Denzinger, 1365.

le ministère sacré ni commander validement aux fidèles. C'est à Pierre seul que le Seigneur a dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis[1] », et seuls « ce sont les évêques que le Saint-Esprit a établis pour paître l'Eglise du Seigneur[2] ».

4. — Le pape

En vertu de l'institution divine, le chef de l'Eglise est le successeur de Pierre. Le *pape* exerce sur tous les fidèles la primauté d'honneur, puisqu'il occupe la première place dans l'Eglise, la primauté d'autorité, puisqu'il doit être obéi de tous quand il commande, et la primauté de juridiction, puisque de lui viennent tous les pouvoirs qu'ont les autres pasteurs. Cette primauté résulte des paroles par lesquelles Jésus-Christ a mis Pierre à la tête des autres apôtres. Elles ont été si bien comprises dans ce sens que Pierre occupe toujours la première place à partir de l'ascension du Sauveur, que trois de ses successeurs gouvernent l'Eglise du vivant même de l'apôtre saint Jean, qui atteste dans son évangile les prérogatives de Pierre, et que le troisième, saint Clément, écrit de Rome une lettre aux Corinthiens pour rétablir l'ordre dans leur église.

Les papes suivants exercent les mêmes pouvoirs et revendiquent le titre de « successeurs de Pierre » et d'« évêques des évêques[3] ». Il n'est pas permis de « mépriser les dogmes, les ordres, les interdits, les sanctions, les décrets utilement promulgués par le pontife du siège apostolique pour la règle de la foi

1. S. Jean, xxi, 16, 17.
2. Actes, xx, 28.
3. S. Etienne, Denzinger, 15.

catholique, la correction des fidèles, l'amendement des criminels et la préservation des maux imminents ou futurs[1] ». A mesure que l'Eglise s'étend et prend plus de stabilité dans les divers pays, le pouvoir central s'affirme davantage pour maintenir le lien de l'unité catholique, et les évêques recourent plus fréquemment au pontife de Rome pour dirimer les controverses et régler la conduite.

L'histoire ne donne pas raison à ceux qui prétendent que les papes se sont peu à peu arrogé la primauté sur toute l'Eglise. Cette primauté est d'institution divine et date de l'Evangile. Si l'évêque de Rome se l'était attribuée de lui-même, les autres évêques, surtout en Orient, ne l'auraient pas acceptée. Ceux de Constantinople travaillèrent longtemps à accaparer pour eux cette primauté, qui leur semblait devoir être attribuée à l'évêque de la capitale impériale. Ils ne purent faire triompher leurs prétentions. On leur répondait : « La sainte Eglise a été établie sur la pierre, c'est-à-dire le Christ, et sur Pierre... N'est-ce pas par le Siège du prince des apôtres, c'est-à-dire par l'Eglise romaine, soit par Pierre lui-même, soit par ses successeurs, qu'ont été réprouvés, réfutés et détruits les propos de tous les hérétiques? Les cœurs des frères n'ont-ils pas été raffermis par la foi de Pierre, qui n'a jamais défailli jusqu'ici et ne défaillira jamais?... De même que le gond, en restant immobile, fait aller et venir la porte, ainsi Pierre et ses successeurs ont droit de libre jugement sur toute l'Eglise, sans que personne ait à ébranler leur stabilité, parce que le Siège suprême n'est justiciable de personne[2]. »

1. Nicolas I, Denzinger, 259.
2. Léon IX, Denzinger, 290, 291.

Au siège de Constantinople, on se contenta d'assigner la seconde place, « après l'Eglise romaine qui, par institution du Seigneur, jouit sur toutes les autres de l'autorité du pouvoir ordinaire, en tant que mère et maîtresse de tous les fidèles du Christ[1] ».

La *primauté* du Siège apostolique, « qui fait la force et la solidité de toute l'Eglise », est « conforme à la foi antique et constante de l'Eglise universelle ». C'est pourquoi il serait contraire à la foi de prétendre que « le bienheureux apôtre Pierre n'a pas été constitué par le Seigneur Christ prince de tous les apôtres et chef visible de toute l'Eglise militante, ou qu'il n'a reçu directement et immédiatement du même Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'une primauté d'honneur, et non celle d'une vraie et propre juridiction »; que « ce n'est pas par institution du Seigneur Christ lui-même, par conséquent de droit divin, que le bienheureux Pierre a des successeurs perpétuels dans sa primauté sur toute l'Eglise »; que « le Pontife romain n'a qu'un rôle d'inspection ou de direction, et non la pleine et suprême puissance de juridiction sur toute l'Eglise, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi en celles qui se rapportent à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue par tout l'univers »; qu'« il ne possède pas toute la plénitude de ce pouvoir suprême, mais qu'il en a seulement la part principale »; enfin que « ce pouvoir qu'il a n'est pas ordinaire et immédiat, soit sur toutes et chacune des églises, soit sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles[2] ».

1. IV[e] Concile de Latran, 5, Denzinger, 362.
2. Concile du Vatican, *De Ecclesia*, I-III.

5. — Les évêques

« L'Eglise catholique a une *hiérarchie* d'institution divine, composée d'évêques, de prêtres et d'autres ministres[1]. » Les *évêques*, « établis par l'autorité du Pontife romain », ont chacun le gouvernement spirituel d'une partie déterminée de l'Eglise appelée diocèse. Déjà, de leur temps, les apôtres instituèrent des évêques sédentaires pour les remplacer dans la direction des églises particulières qu'ils fondaient. Les évêques enseignent la doctrine catholique dans leurs diocèses. Il y sont juges de la foi. Ils y commandent pour le bien spirituel des âmes. Ils y ont pleine juridiction, sont seuls à pouvoir administrer les sacrements de la confirmation et de l'ordre, confèrent les pouvoirs nécessaires aux ministres inférieurs et remplissent toutes les fonctions réservées à leur dignité et à leur ordre. En tout, cependant, ils sont soumis à l'autorité du Pontife suprême.

6. — Les prêtres

Au-dessous des évêques et sous leur autorité, les *prêtres* exercent les diverses fonctions du ministère sacré; ils ont « à offrir le sacrifice, à bénir, à présider, à prêcher et à baptiser[2] », c'est-à-dire à administrer les sacrements, sauf les deux qui sont réservés à l'évêque. Parmi eux, celui-ci choisit les *curés*, chargés d'administrer spirituellement une partie déterminée du diocèse appelée paroisse. Les autres

1. Concile de Trente, Sess. XXIII, can. 6, Denzinger, 843, 845.
2. Pontifical.

prêtres secondent les curés dans leur ministère, remplissent des fonctions spéciales dans le diocèse, ou appartiennent à des ordres religieux ou à des congrégations qui travaillent au bien des âmes conformément à leur vocation particulière.

Cette hiérarchie de l'Eglise ne sera point changée; il y aura toujours un pape, des évêques et des prêtres, puisque l'institution divine est établie « jusqu'à la fin des temps[1] ». Les ministres sacrés ont été institués « pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ[2] ». Ce travail doit durer tant qu'il y aura des hommes sur la terre; il faudra donc toujours des ministres sacrés pour le mener à bonne fin.

Tous les hommes, sans exception, sont appelés à devenir les enfants de l'Eglise : Jésus-Christ a en effet envoyé ses apôtres pour enseigner et baptiser « toutes les nations ». Il « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité[3] ». Aussi le ministre de l'Eglise se « fait tout à tous, afin de les gagner tous[4] ». Ceux qui entrent dans l'Eglise par le baptême deviennent ses sujets ou ses *fidèles*. Dès lors ils sont obligés de lui obéir en tout ce que l'Eglise a le droit de leur commander. Aussi « les baptisés sont tenus, par le fait du baptême, non seulement à admettre les vérités de foi, mais aussi à observer toute la loi du Christ. Ils ne sont pas libres vis-à-vis de tous les préceptes de

1. S. Matthieu, XXVIII, 20.
2. Ephésiens, IV, 12, 13.
3. I Timothée, II, 4.
4. I Corinthiens, IX, 22.

la Sainte Eglise, écrits ou transmis oralement, de telle sorte qu'ils ne soient obligés d'observer que ceux-là seuls auxquels il leur plaît de se soumettre de plein gré[1] ».

7. — Hors de l'Eglise point de salut

Mais les fidèles peuvent appartenir à l'Eglise de deux manières différentes; les uns font seulement partie de son corps, les autres seulement de son âme, un bon nombre de son corps et de son âme tout à la fois.

On fait partie du corps de l'Eglise quand on est devenu officiellement chrétien par le baptême et qu'on n'a pas été retranché de l'Eglise par l'excommunication. On appartient à la fois au corps et à l'âme de l'Eglise quand, après avoir reçu le baptême, on vit de la vie surnaturelle qui unit l'âme à Dieu. Quand on n'est pas entré dans le corps de l'Eglise par le baptême, on peut cependant faire partie de son âme, si l'on arrive à cette vie surnaturelle qui unit à Dieu.

Or, cette vie surnaturelle est un pur don de Dieu. Il a établi son Eglise pour la communiquer aux hommes; mais de même que le Verbe incarné, bien qu'ayant pris un corps, agissait bien au delà des limites de son corps, ainsi l'Eglise peut étendre son action salutaire même à ceux qui ne font pas partie de son corps. Il est faux de dire que, « hors de l'Eglise, aucune grâce n'est accordée[2] ». Dieu peut donc accorder, quand il lui plaît, la grâce de la justification et de la vie surnaturelle à ceux qui sont

1. Concile de Trente, Sess. VII, can. 7, 8, Denzinger, 744, 745.
2. Clément XI, Denzinger, 1244.

hors de l'Eglise. « Personne ne devient juste que par communication des mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ; c'est ce qui se produit dans la justification de l'impie, lorsque, par le mérite de cette très sainte passion, l'amour de Dieu est répandu par le Saint-Esprit dans les cœurs de ceux qui sont justifiés et demeure en eux, de sorte que, dans la justification, l'homme reçoit par Jésus-Christ auquel il est uni, non seulement la rémission des péchés, mais l'infusion de la foi, de l'espérance et de la charité; car la foi seule, s'il ne s'y joint l'espérance et la charité, n'unit pas parfaitement avec le Christ et ne constitue pas à l'état de membre vivant de son corps[1]. »

Puisque ces conditions sont des dons de Dieu, « qui veut que tous les hommes soient sauvés », il les fera naître, quand il voudra, même en ceux qui sont hors du corps de l'Eglise, pourvu qu'ils soient de bonne foi, ne mettent pas obstacle par leur mauvaise volonté à l'action de sa grâce toute-puissante, et aient au fond du cœur un désir sincère d'appartenir à Dieu dans les conditions qu'il a réglées lui-même.

Ainsi doit être comprise la règle formulée en ces termes : « Hors de l'Eglise, point de salut. » Même hors du corps de l'Eglise, on peut arriver au salut, si l'on appartient à l'âme de l'Eglise, et l'on appartient à l'âme de l'Eglise si l'on a reçu le don d'amour de Dieu qui justifie et produit la vie surnaturelle. Dieu seul connaît ceux qu'il rattache ainsi à l'âme de son Eglise, dans les pays d'hérésie, de schisme ou d'infidélité. Souvent même sa grâce fait entrer dans le corps de l'Eglise ceux qui déjà font partie de son

1. Concile de Trente, Sess. VI, 7, Denzinger, 682.

âme. Par contre, il n'y aurait point de salut pour ceux qui, appartenant au corps de l'Eglise, se tiendraient obstinément hors de son âme, c'est-à-dire vivraient et mourraient sans la vie surnaturelle qui seule justifie.

« La foi nous oblige à croire que personne ne peut être sauvé hors de l'Eglise apostolique et romaine, qui est l'unique arche de salut hors de laquelle périra quiconque n'y entre pas. Cependant, il faut également tenir pour certain que ceux qui ignorent la vraie religion, sans que ce soit par leur faute, ne peuvent porter aux yeux du Seigneur la responsabilité de cette situation. Maintenant, qui aura la présomption de fixer les limites de cette ignorance, suivant la nature et la variété des peuples, des pays, des esprits et de tant d'autres circonstances si nombreuses? Lorsque, délivrés des liens de ce corps, nous verrons Dieu tel qu'il est, nous comprendrons par quelle étroite et magnifique union sont reliées la miséricorde et la justice divines... Mais les dons de la grâce céleste ne feront jamais défaut à ceux qui, d'un cœur sincère, veulent être régénérés par cette lumière et le demandent[1].»

8. — Communion des saints

L'Eglise ne se compose pas seulement des pasteurs et des fidèles qui vivent sur la terre; après cette vie, ses enfants passent dans l'éternité pour y être admis à la béatitude céleste, non sans subir, s'il est nécessaire, une expiation préalable pour achever de se purifier. Il y a donc comme trois parties dans l'Eglise : l'Eglise *militante*, composée des fidèles de

1. Pie IX, Denzinger, 1504.

la terre et qui ne doit pas survivre à la fin des temps, l'Eglise *souffrante*, composée de ceux qui souffrent transitoirement dans l'autre vie pour arriver à la purification parfaite : l'Eglise *triomphante* du ciel, qui s'accroît sans cesse des âmes qui lui viennent de la terre et qui un jour sera la seule Eglise à jamais heureuse. Les symboles de foi donnent à cette union des trois parties de l'Eglise le nom de « communion des saints », c'est-à-dire d'union de tous ceux qui travaillent à acquérir la sainteté nécessaire au salut ou qui déjà reçoivent la récompense. C'est là le royaume de Dieu dont il est parlé si souvent dans l'Evangile et qui, commencé sur la terre, s'achève dans le ciel où finalement se trouveront réunis tous ses sujets.

Notre-Seigneur représente ses disciples comme « les enfants du Père qui est dans les cieux », et il leur fait dire : « Notre Père, qui êtes aux cieux,... que votre règne arrive[1]. » Il ajoute : « Vous êtes tous frères,... vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux[2]. » Notre-Seigneur appelle ses disciples du nom de « frères[3] », et les apôtres donnent le même nom à tous les chrétiens. Ceux-ci constituent donc tous ensemble comme une grande famille, dont Dieu est le Père; son Fils est « le premier-né d'un grand nombre de frères[4] ». Aussi saint Jean peut-il écrire aux chrétiens qu'il leur annonce Jésus-Christ « afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus

1. S. Matthieu, v, 45; vi, 9, 10.
2. S. Matthieu, xxiii, 8, 9.
3. S. Matthieu, xxviii, 10; S. Jean, xx, 17.
4. Romains, viii, 29.

Christ[1] ». Cette communion n'est qu'une conséquence de la vie surnaturelle, qui est la vie divine elle-même communiquée aux âmes par Jésus-Christ et qui associe en une même famille les trois personnes divines et les chrétiens fidèles.

Les anges eux-mêmes font partie de cette confraternité des âmes rachetées, puisque, dans le ciel, « il y a de la joie devant les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent[2] », et rentre ainsi dans le sein de la grande famille.

L'union des âmes n'est pas seulement théorique ; elle entraîne les effets les plus salutaires. Saint Paul, qui a comparé l'Eglise à un corps, tire les conséquences pratiques de cette comparaison. « De même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps, et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ, et chacun en particulier nous sommes membres les uns des autres et nous avons des dons différents[3]. » Les membres du corps sont solidaires les uns des autres et rendent chacun au corps tout entier les services pour lesquels ils sont faits. « L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous... Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres s'en réjouissent avec lui[4]. » Il en est exactement de même dans le corps de l'Eglise.

Tous ceux qui ne sont pas des membres morts de

1. I Jean, 1, 3.
2. S. Luc, xv, 10.
3. Romains, xii, 4, 6.
4. I Corinthiens, xii, 21, 26.

ce corps, mais en qui se trouve la vie spirituelle qui vient de Jésus-Christ, remplissent chacun leur rôle pour l'utilité de tous, profitent des biens accordés aux autres membres, et souffrent des maux qu'ils endurent. Ainsi les prières et les bonnes œuvres de chaque fidèle, tout en constituant le bien et le mérite propre de celui qui les fait, sont en même temps un bien commun dont l'avantage va à tous les autres. Comme à la tête de cette famille chrétienne ont pris place Jésus-Christ, le frère aîné, puis la sainte Vierge et les saints, les mérites infinis du Sauveur, et les mérites inférieurs, mais surabondants pour eux-mêmes, de la sainte Vierge et des saints forment comme un trésor commun auquel puisent tous les membres vivants de l'Eglise, qu'ils soient sur la terre ou dans le lieu de l'expiation.

« Les trésors de l'Eglise, au moyen desquels les papes donnent des indulgences, sont les mérites du Christ et des saints[1]. » Ces indulgences remettent aux pécheurs repentants une partie ou la totalité de leur dette temporelle envers la justice divine. Les fidèles de la terre peuvent même en gagner, au moyen de certaines bonnes œuvres déterminées, afin d'en appliquer le bénéfice aux âmes des défunts[2].

Le sacrifice de la messe assure à tous une application très abondante des mérites de Jésus-Christ, puisqu'« il est offert non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore complètement purifiés[3] ».

1. Léon V, Denzinger, 641, 1404.
2. Léon V, Denzinger, 646, 1405.
3. Concile de Trente, Sess. XXII, 2, Denzinger, 817.

Les fidèles peuvent prier les uns pour les autres; ils prient même pour ceux qui ne font pas encore partie de l'Eglise, conformément à la recommandation de saint Paul : « Avant tout, j'exhorte à faire des prières, des supplications, des intercessions, des actions de grâces pour tous les hommes... Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés[1]. » Ces prières profitent à ceux pour qui elles sont faites; autrement elles ne seraient pas prescrites. Elles profitent surtout, ainsi que toutes les bonnes œuvres des fidèles vivants, aux âmes des défunts. « Pour les délivrer de leurs peines, les fidèles vivants offrent utilement leurs suffrages, le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres œuvres que les fidèles ont coutume d'accomplir pour leurs frères, conformément à l'institution de l'Eglise[2]. »

Enfin, les saints qui sont au ciel ne se désintéressent pas du sort de leurs frères qui sont encore ici-bas. « Les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes; il est bon et utile de les invoquer avec instance, et de recourir à leurs prières, à leur aide et à leur assistance, pour obtenir les bienfaits de Dieu, par son fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui, seul, est notre Rédempteur et Sauveur[3]. »

Il existe donc ainsi, entre tous les membres de l'Eglise, une merveilleuse fraternité qui profite à tous et tend à leur faciliter l'obtention du bonheur éternel. Le chef de la grande famille est le Père, qui attend tous ses enfants dans le ciel. Le frère

1. I Timothée, II, 1-4.
2. Innocent III, Concile de Florence, Denzinger, 373, 588.
3. Concile de Trente, Sess. XXV, Denzinger 860.

aîné, Jésus-Christ, après avoir racheté par sa mort ses frères adoptifs, les comble de tous les bienfaits de sa grâce. Les saints du ciel assistent de tout leur pouvoir les membres de l'Eglise militante; ceux-ci s'entr'aident mutuellement et viennent puissamment en aide à leurs frères de l'Eglise souffrante.

Rien n'est plus touchant que cette fraternité, rien n'est plus encourageant pour les fidèles de la terre, rien ne donne une plus haute idée de la grande unité de l'Eglise, qui commence ici-bas et s'achèvera dans la bienheureuse éternité.

CHAPITRE XV

LA VRAIE ÉGLISE

Unité. — Eglise catholique. — Schisme grec. — Protestantisme. — Sainteté. — Catholicité. — Apostolicité. — Eglise romaine.

Puisque Jésus-Christ a fondé une société religieuse pour enseigner aux hommes la voie du salut éternel et les mettre en mesure de la suivre jusqu'au terme final, il ne saurait être loisible à chacun de régler sa propre religion, sans tenir compte de l'institution divine. Voilà pourquoi sont condamnées les propositions suivantes : « Il est permis à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il a crue vraie à la lumière de la raison. En pratiquant n'importe quelle religion, les hommes peuvent trouver la voie du salut éternel et atteindre le salut éternel. On peut avoir au moins bon espoir du salut de tous ceux qui ne font point partie de la vraie Eglise du Christ[1]. »

Ces attitudes ne donneraient quelque garantie qu'à ceux qui ignorent de bonne foi la vraie Eglise et arrivent, avec la grâce de Dieu, à faire partie de son âme. Quant aux autres, s'ils veulent être

1. Pie IX, *Syllabus*, 15-17.

sauvés, ils sont obligés de chercher où est la vraie Eglise établie par Jésus-Christ et d'y entrer.

Mais plusieurs sociétés religieuses ont la prétention d'être la vraie Eglise ou du moins d'en être une partie réelle et légitime. Il importe donc de savoir si l'institution divine comporte plusieurs formes d'Eglise, et, dans le cas de la négative, de trouver la vraie Eglise de Jésus-Christ. A s'en tenir aux données évangéliques, on reconnaît que l'Eglise doit avoir quatre caractères, indiqués d'ailleurs par les premiers symboles : « Nous croyons en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique[1]. »

1. — Unité de l'Eglise

L'*unité* est formellement supposée par le divin fondateur de l'Eglise. « J'ai d'autres brebis qui ne sont point de ce bercail; il me faut les amener, elles écouteront ma voix, et il n'y aura plus qu'un bercail et qu'un pasteur[2]. » Dans la prière qu'il adresse à son Père avant de mourir, Jésus-Christ insiste particulièrement sur ce point : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un[3]. » Il parle de son Eglise comme d'un édifice unique posé sur un seul fondement[4], et il est dit de lui qu'il est venu mourir « afin de réunir en un seul corps les enfants de Dieu qui étaient dispersés[5] ».

Les apôtres ne conçoivent pas l'Eglise autrement. Saint Paul veut que les chrétiens aient « une même

1. Denzinger, 10, 13, 47.
2. S. Jean, x, 16.
3. S. Jean, xvii, 22.
4. S. Matthieu, xvi, 18.
5. S. Jean, xi, 51.

pensée, un même amour, une même âme, un même sentiment[1] ». Ils doivent s'efforcer de « conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix; car il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une même espérance; il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu, Père de tous[2] ».

L'unité du Dieu unique en trois personnes est ainsi présentée comme le modèle de l'unité qui doit régner dans l'Eglise. « Qu'ils soient un, comme nous sommes un », a dit le Seigneur.

Cette unité doit porter tout d'abord sur la foi, c'est-à-dire qu'on doit adhérer d'esprit et de cœur à toutes les vérités révélées dont Jésus-Christ a confié la garde à son Eglise. En exclure quelqu'une, c'est révoquer en doute l'autorité de celui qui a parlé et cesser d'être son disciple. « Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine qui est conforme à la piété, c'est un orgueilleux, c'est un ignorant et un esprit malade... un esprit perverti, privé de la vérité[3]. » Celui-là ne peut vivre en union avec le Maître qui a dit : « Prêchez l'Evangile à toute créature ; celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné[4]. »

Il faut ensuite l'unité dans l'usage des sacrements, c'est-à-dire des rites sacrés institués par Jésus-Christ pour communiquer la grâce. Le Sauveur a ordonné de baptiser tous les hommes; sans le bap-

1. Philippiens, II, 2; Romains, XII, 16.
2. Ephésiens, IV, 3-6.
3 I Timothée, VI, 3-5.
4. S. Marc, XVI, 15, 16.

tême, on ne peut avoir accès dans l'Eglise. « Tous nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps[1]. » Les autres sacrements, reçus selon les besoins particuliers de chacun, sont aussi des éléments d'unité. « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ! Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous à un même pain[2]. »

Enfin l'unité exige que tous obéissent aux pasteurs de l'Eglise. Il n'y aurait plus un bercail unique si les brebis ne suivaient pas le même pasteur. Il n'y aurait plus un même corps, si les membres ne se soumettaient pas à la direction qui part de la tête.

2. — L'Eglise catholique

Le principe d'unité est rigoureusement respecté dans l'Eglise qui a le pape pour chef. Tous croient les vérités enseignées, qu'elles aient été officiellement définies ou qu'elles fassent seulement partie de l'enseignement ordinaire et universel de l'Eglise. Ils ne gardent leur liberté d'adhésion que sur des questions dont la solution est laissée à l'appréciation de chacun. Le fidèle qui refuserait de croire une ou plusieurs des vérités proposées se rendrait gravement coupable et, par là même, se mettrait hors de l'âme de l'Eglise. S'il persistait publiquement dans son refus, il se ferait retrancher même du corps de l'Eglise[3]. L'unité de foi est donc une règle inviolable,

1. I Corinthiens, XII, 13.
2. I Corinthiens, X, 16, 17.
3. « Toutes les vérités sont si intimement liées et si bien incorporées l'une à l'autre, que l'une ne peut tenir sans l'autre. Quand on en nie une seule, il ne sert de rien de croire toutes les autres. » Cassien, *De incarn. Christi*, VI, 17.

et, quand elle est violée, c'est au seul détriment de ceux qui la violent.

Dans cette même Eglise, tous admettent les sept sacrements institués par Jésus-Christ et les formes de prière et de culte établies par l'autorité. Tous reçoivent ceux de ces sacrements qui leur sont nécessaires et pratiquent les actes de culte qui leur sont commandés. Ceux qui négligent de le faire se rendent coupables et se séparent de l'âme de l'Eglise; ils seraient retranchés de son corps s'ils niaient publiquement la réalité des institutions divines ou la légitimité des pratiques autorisées par l'Eglise.

Tous obéissent à ceux qui sont les dépositaires de l'autorité dans l'Eglise. Ils reconnaissent pour chef suprême le pape de Rome et, pour chefs secondaires, l'évêque de leur diocèse et le curé de leur paroisse. La rébellion contre les pasteurs sépare, elle aussi, de l'âme ou du corps de l'Eglise, suivant qu'elle est secrète et accidentelle, ou publique et obstinée.

A ceux qui ne respectent pas l'unité essentielle de l'Eglise peut s'appliquer la parole du Sauveur : « S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain. En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel[1]. » Le sentence d'exclusion portée par l'Eglise a au ciel sa ratification assurée.

En dehors de l'Eglise qui reconnaît l'autorité du pape, deux sociétés religieuses ont la prétention d'appartenir à la vraie Eglise de Jésus-Christ.

3. — Le schisme grec

L'*Eglise grecque* s'est séparée peu à peu de l'Eglise

1. S. Matthieu, XVIII, 17, 18.

romaine. Quand la capitale de l'empire eut été transportée de Rome à Constantinople, les évêques de cette dernière ville tendirent à accroître leur pouvoir, pour lui assurer une suprématie spirituelle analogue à la suprématie temporelle du prince. Au neuvième siècle, un membre de la famille impériale, Photius, occupa le siège de Constantinople, et attaqua violemment la foi et les usages des Latins. Il leur reprochait surtout l'introduction du *Filioque* dans le symbole, au sujet du Saint-Esprit « qui procède du Père et du Fils ». A la fin du onzième siècle, un autre évêque de Constantinople, Michel Cérulaire, reprit les hostilités avec plus d'âpreté, toujours sous les mêmes prétextes. Ceux-ci étaient plus que futiles; les griefs invoqués contre l'Eglise de Rome étaient qu'elle consacrait avec du pain sans levain, qu'elle jeûnait le samedi en carême, qu'elle mangeait des viandes non saignées et omettait l'alleluia pendant le carême. La vraie raison se trouvait ailleurs; n'ayant pu se faire attribuer la suprématie dans l'Eglise, les patriarches de Constantinople voulaient au moins s'assurer l'autonomie. La rupture définitive eut lieu le 16 juillet 1054, quand les légats du pape Léon IX déposèrent sur l'autel de Sainte-Sophie le décret d'excommunication contre Michel Cérulaire. A vrai dire, l'antagonisme datait du quatrième siècle; du sein de l'Eglise grecque, en effet, étaient sorties toutes les hérésies qui avaient nié plus ou moins ouvertement la personnalité divine du Christ.

Plusieurs tentatives furent faites pour ramener l'Eglise grecque à l'unité. Les Grecs semblaient s'y prêter quand leur situation politique devenait inquiétante. L'union fut ainsi conclue au concile géné-

ral de Lyon, en 1274, mais rompue bientôt après. Menacés par les Turcs, les Grecs se rapprochèrent de nouveau au concile de Florence, en 1439. Là, on définit que les mots *Filioque* avaient été légitimement et raisonnablement ajoutés au symbole. On ajouta : « Le Saint-Siège apostolique et le Pontife romain possède la primauté sur tout l'univers : le Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Eglise, le père et le docteur de tous les chrétiens; c'est à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, qu'a été remis par Notre-Seigneur Jésus-Christ le plein pouvoir de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle, ainsi qu'il est marqué dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons[1]. »

L'union fut célébrée à Constantinople en 1452. L'année suivante, les Turcs prenaient la ville, et en 1472 les Grecs révoquaient solennellement l'union de Florence. Ils ont persévéré depuis lors dans leur séparation d'avec l'Eglise romaine, qui, de son côté, n'a jamais porté contre eux d'excommunication formelle.

Ils ont rompu l'unité de la foi sur la question fondamentale de l'autorité du pape. Ils n'admettent pas que le Pontife de Rome soit le successeur de saint Pierre et l'héritier de ses pouvoirs. Ils continuent à faire de l'addition du *Filioque* un grief impardonnable. De plus, ils tiennent pour non avenues toutes les décisions doctrinales qui ont été formulées par l'Eglise depuis la séparation. Ils rejettent en conséquence tout le développement dogmatique qui a été apporté à la doctrine et n'ont plus qu'une foi tron-

1. Eugène IV, Denzinger, 586, 589.

quée, immobile et sans vie. La branche n'a pas été entièrement coupée, mais elle ne reçoit plus la sève de l'arbre et végète misérablement, pour avoir voulu vivre uniquement sur un passé antique, en dédaignant les lumières nouvelles que chaque siècle ménage aux âmes fidèles à l'unité catholique.

Une telle Eglise ne peut être la vraie Eglise de Jésus-Christ, parce qu'elle ne repose plus sur Pierre, l'unique fondement établi par le Seigneur.

4. — Le protestantisme

Au seizième siècle, une rupture bien plus radicale s'est produite. Ce fut celle des *protestants*, qui ont prétendu s'en tenir au seul Evangile interprété par les lumières de la raison. Ils ont nié la plupart des articles de foi enseignés par l'Eglise, ont rejeté l'Eglise elle-même et ont tenté de faire croire au monde que l'œuvre de Jésus-Christ, profondément altérée au cours des siècles, allait être rétablie par eux dans sa pureté initiale.

Pour garder un semblant d'unité doctrinale, ils ont imaginé que la doctrine du Christ se composait essentiellement d'un certain nombre d'articles fondamentaux, et que l'Eglise était la réunion de tous ceux qui admettaient ces articles. Mais ils n'ont jamais pu ni prouver la légitimité du nouveau principe doctrinal qu'ils introduisaient, ni arriver à fixer les articles fondamentaux sur lesquels il fallait s'entendre. Tandis que les uns restaient assez rapprochées, par la croyance, de l'Eglise catholique, d'autres ont réduit tout le symbole à la foi au Père qui est dans les cieux, un bon nombre en sont arrivés à

croire à peine en Dieu, la plupart n'admettent plus la divinité de Jésus-Christ[1].

Le système protestant est l'antithèse absolue de l'unité nécessaire à la vraie Eglise. Jésus-Christ a dit : « Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise »; il n'a pas dit : Sur la raison humaine, j'édifierai des multitudes de sectes qui, dans leur divergence extrême, représenteront mon Eglise.

5. — Sainteté de l'Eglise

La *sainteté* est la seconde marque distinctive de l'Eglise de Jésus-Christ. En effet, l'Eglise a été établie par celui qui est la sainteté même, pour unir les âmes au Dieu infiniment saint, en les sanctifiant par la grâce et les sacrements, et en les rendant aptes à entrer un jour dans le ciel, qui est le temple éternel de la sainteté. Les causes de sanctification doivent être efficaces; il faut que dans l'Eglise de Jésus-Christ se trouvent toujours de véritables saints, que ceux qui n'atteignent pas à la sainteté éminente aient au moins une vie vertueuse, que les pécheurs qui font partie du corps de l'Eglise ne soient tels qu'au mépris des lois de l'Eglise, et qu'ils puissent toujours attendre d'elle les moyens de revenir à une vie meilleure. Il faut enfin que le miracle, qui a été un des signes extérieurs de la sainteté dans l'Eglise primitive, se rencontre encore dans la vraie Eglise d'aujourd'hui.

Cette seconde marque convient à l'Eglise dont le

1. « En fait, le protestantisme finit par devenir explicitement ce qu'il a toujours été implicitement, non plus une religion surnaturelle qui complète la nature, mais une religion naturelle qui nie le surnaturel. » Mallock, *Vivre*, p. 282.

pape est le chef. Elle ne reconnaît d'autre fondateur que Jésus-Christ lui-même. Pour unir les âmes à Dieu, elle dispose de la grâce conférée par les sept sacrements que Jésus-Christ a établis. Elle enseigne, avec l'assistance du Saint-Esprit, la vérité qui sanctifie, et prescrit les lois qui procurent le même résultat. Elle a toujours compté dans son sein des âmes qui ont porté jusqu'à l'héroïsme la pratique des vertus chrétiennes et elle ne cesse, après de longues et minutieuses enquêtes, de proposer à l'admiration et à l'imitation de ses fidèles ceux qui ont atteint à la sainteté. A un degré inférieur, elle compte une multitude d'enfants qui vivent en union avec Jésus-Christ et pratiquent sa loi avec une perfection plus ou moins grande.

Aux pécheurs qui s'éloignent de Dieu, elle offre tous les moyens d'un sincère retour au bien, la grâce du repentir, l'assurance du pardon et la possibilité du salut. Elle attire ceux qui sont hors de son sein par le spectacle de la vertu de ses fidèles, de la paix et de la confiance dont ils jouissent, de la sainte mort qui termine leur vie, et par les espérances légitimes qu'elle a de leur salut éternel. Sans doute, beaucoup de ceux qui lui appartiennent par le baptême et par la foi ne lui font pas honneur dans leur conduite. Mais ils ne lui sont infidèles que par le mépris qu'ils font de ses lois, de ses conseils et des moyens de salut qu'elle met à leur disposition. Plusieurs même la quittent pour embrasser d'autres formes de religion; mais ce ne sont jamais les meilleurs, tandis que les âmes qui du dehors viennent à elle sont amenées par le désir d'une foi plus sûre, d'une vertu plus haute et d'un salut plus certain.

Les miracles ne font pas défaut dans l'Eglise

romaine. Le Sauveur avait dit : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons,... ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris[1]... Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes[2]. » L'Eglise ne proclame la sainteté d'un de ses enfants que si elle a été attestée par des miracles authentiques. D'autres miracles s'opèrent continuellement dans l'Eglise, et, bien qu'ils ne soient nullement imposés à la foi des fidèles, ils n'en servent pas moins à établir que l'action surnaturelle ne cesse pas de se manifester dans l'Eglise de Jésus-Christ.

Celle-ci répond à la description que saint Paul en a faite : « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier... pour la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée[3]. » Ce n'est donc pas en vain que le Sauveur avait dit à son Père : « Sanctifiez-les dans la vérité... Je me sacrifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité[4]. » L'Eglise est incontestablement sainte dans son âme, et cette sainteté intérieure se reflète assez dans son corps pour qu'on ne puisse la méconnaître.

Toutefois il faut convenir que la parole du Sauveur : « Il est impossible qu'il n'arrive pas des scandales[5] », s'est trop souvent vérifiée dans l'histoire de l'Eglise. Un grand nombre de membres de l'Eglise, fidèles ou même pasteurs, se sont montrés indignes

1. S. Marc, xvi, 17, 18.
2. S. Jean, xiv, 12.
3. Ephésiens, v, 25-27.
4. S. Jean, xvii, 17, 19.
5. S. Luc, xvii, 1.

de leur nom, ont commis des crimes, ont étonné le monde par leur perversité. Ceci ne saurait rien prouver contre la sainteté de l'Eglise, pas plus que les exceptions ne prouvent contre la règle. La trahison de Judas a-t-elle déprécié en quoi que ce fût la fidélité et la sainteté des autres apôtres? La conduite des mauvais chrétiens démontre seulement que la grâce offerte à tous ne force la liberté de personne, et que la pauvre nature humaine, quand elle abuse des dons de Dieu ou les méprise, est capable de toutes les défaillances.

Quant aux pasteurs infidèles, ils ont été de toutes les époques. Déjà saint Paul disait avec tristesse aux prêtres d'Ephèse: «Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau. Il s'élèvera même du milieu de vous des hommes qui enseigneront des doctrines perverses pour entraîner les disciples après eux[1]. » En fait, ce sont presque toujours des pasteurs de l'Eglise qui ont suscité les hérésies et les schismes: ils ont à leur compte la séparation de l'Eglise grecque et le protestantisme. Dieu permet ces écarts, parce qu'il en veut tirer un plus grand bien pour l'utilité de son Eglise. Il compense les scandales par l'exemple des saints, les pertes par de nouvelles conquêtes; et plus les ennemis de l'Eglise exagèrent le nombre et la gravité des défaillances qui se produisent dans son sein, mieux ils démontrent que l'Eglise ne repose pas sur la vertu et la sagesse de ses enfants et de ses pasteurs, mais sur un fondement bien plus solide, Jésus-Christ lui-même.

Dans les sociétés religieuses qui sont en dehors

1. Actes, xx, 29, 30

de l'Église romaine, les scandales et les vices ne sont pas inconnus. Rien ne prouve qu'ils aient leur source unique dans les doctrines elles-mêmes. Toujours est-il que ces doctrines, en s'écartant de la vraie foi, sont incapables de produire la sainteté puisque le Sauveur suppose que ses disciples seront « sanctifiés dans la vérité ». Dans le schisme grec et aussi dans le protestantisme on trouve donc l'honnêteté naturelle, parfois à un très haut degré, on trouve aussi, chez quelques-uns, une piété sincère, affectueuse et dévouée, la sainteté, jamais.

Photius et Michel Cérulaire, les auteurs du schisme grec, auraient dû être des saints pour accréditer le zèle et grave qu'ils ont joué. L'histoire ne reconnaît en eux que des hommes perdus par l'orgueil et l'ambition. L'Église grecque n'a guère osé les proposer à la vénération de ses enfants. Luther et Calvin auraient dû être des saints pour légitimer la réforme qu'ils prétendaient introduire dans l'Église du Christ. Il n'en est rien moins que les saints, et aucun de leurs disciples ne voudrait vivre comme ils ont vécu.

Il n'y a de saints que les saints catholiques, parce que seule, l'Église catholique possède toutes les sources de la sainteté et y puise abondamment. La sainteté est donc un caractère qui ne convient qu'à elle.

8. — Catholicité de l'Église

La catholicité, c'est-à-dire l'universalité est la troisième marque que doit présenter la vraie Église.

1. S. Jean, xvii, 17.

Jésus-Christ, en effet, a établi son Eglise pour tous les hommes et pour tous les temps. « Enseignez toutes les nations;... voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde[1]. »

Cette marque convient si exclusivement à l'Eglise de Rome, de l'aveu de tous, qu'à elle seule est réservé le nom de catholique. Elle existe depuis que Jésus-Christ l'a fondée. Dès l'origine, elle a brisé le cercle étroit de l'ancienne religion juive et s'est propagée parmi les nations. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. Il n'est aucun pays de la terre où l'Eglise ne soit représentée, il n'en est aucun où elle ne puisse espérer d'être florissante un jour. Si, humainement parlant, on peut craindre ou espérer son déclin et sa disparition, les événements ne manquent jamais de démentir toutes les prédictions faites à son sujet. Ceux qui croient à la parole de Jésus-Christ ont l'assurance que l'Eglise catholique s'étendra de plus en plus dans le monde et durera jusqu'à la fin des temps. Mais son extension dans l'espace est progressive, comme son extension dans le temps. L'Eglise était déjà catholique au jour de la Pentecôte; elle l'est aujourd'hui, bien que merveilleusement développée depuis l'origine; elle le sera encore à la fin du monde, quand elle aura atteint sa pleine expansion. Elle s'adapte aux différents peuples et les différents peuples s'adaptent à elle avec une aisance d'autant plus extraordinaire, que l'Eglise ne sacrifie rien de ses principes séculaires pour arriver à ce résultat. Sa catholicité tient donc à la divinité de son institution, en même temps qu'elle en fournit la preuve.

Le schisme grec et le protestantisme sont deux rameaux détachés du grand arbre, l'un après

1. S. Matthieu, XXVIII, 19, 20.

mille ans, l'autre après quinze cents ans. Ils n'ont donc pas la catholicité dans le passé et rien ne la leur garantit pour l'avenir.

L'Église grecque est confinée dans quelques contrées de l'Europe orientale et de l'Asie occidentale. Elle ne paraît avoir aucun souci de l'ordre du Sauveur : « Enseignez toutes les nations. » Par là même, elle renonce à toute idée de catholicité.

Le protestantisme a des visées toutes contraires. Avec un zèle parfois digne d'éloges, il envoie ses missionnaires dans toutes les contrées du monde, si bien qu'il n'en est guère où il ne travaille à s'introduire ou à se développer. Est-ce là de la catholicité ? Non, c'en est seulement la contrefaçon. Partout où paraît l'Église de Jésus-Christ, elle se présente avec son intangible unité de croyance, de culte et de hiérarchie. Partout où arrive le protestantisme, il apporte la doctrine d'une secte, différente de la doctrine de la secte voisine ou en opposition avec elle. C'est moins une religion qu'une variété de religions multiples et diverses, sans communauté de foi, de culte ni de hiérarchie. L'Église catholique est comme un soleil qui, de ses mêmes rayons, illumine et réchauffe toute la terre ; les sectes protestantes sont comme ces foyers que les hommes allument, dont la variété révèle l'origine terrestre et dont la multiplicité trahit l'impuissance.

7. — Apostolicité de l'Église

L'*apostolicité* est la dernière marque de la vraie Église. C'est, en effet, par les apôtres et par les apôtres seuls que Jésus-Christ a entendu fonder son Église. Il leur a dit : « Ce n'est pas vous qui m'avez

choisi; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit... Allez, enseignez toutes les nations[1]. » Pour donner plus de signification à cette mission, Jésus-Christ tenait à en faire remonter la source jusqu'à son Père : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre... Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie[2]. » Quand il voulut confier à d'autres que les premiers apôtres une mission dans son Eglise, il les accrédita lui-même. Il dit de Paul : « Cet homme est un instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les nations[3]. » Plus tard, il ajouta : « Séparez-moi Paul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés[4]. » Ainsi il les constitua apôtres. Les apôtres, à leur tour, transmirent leur pouvoir à d'autres, afin que, selon l'ordre du Seigneur, l'Eglise se perpétuât jusqu'à la fin des temps.

L'Eglise romaine est apostolique. Le pape est le successeur de saint Pierre par une transmission de pouvoirs qui n'a jamais eu d'interruption. Les évêques se rattachent aux apôtres, dont ils sont les successeurs, parce que les premiers titulaires de leurs sièges ont été institués par les apôtres ou par le successeur de saint Pierre, et que chacun d'eux tient ses pouvoirs de ce dernier.

L'Eglise grecque possède l'apostolicité par son origine. Comme les pouvoirs du sacerdoce et de l'épiscopat se sont régulièrement transmis dans son sein, elle a de véritables prêtres et de véritables

1. S. Jean, xv, 16; S. Matthieu, xxviii, 19.
2. S. Matthieu, xxviii, 18; S. Jean, xx, 12.
3. Actes, ix, 15.
4. Actes, xiii, 2.

évêques. Mais son apostolicité a été viciée par son schisme, qui l'a séparée du chef suprême de l'Eglise et l'a conduite dans une voie qui n'est plus celle des apôtres. Elle manque d'ailleurs des trois marques précédentes.

L'Eglise anglicane, malgré sa hiérarchie apparente, n'a plus rien d'apostolique, parce que, au moment de la séparation, le sacrement de l'ordre n'a pas été validement conféré. La marque de l'apostolicité fait totalement défaut à tous les autres systèmes protestants. Ils ont rejeté l'épiscopat et le sacerdoce, par lesquels les fidèles se rattachent aux apôtres. Quant aux fondateurs des différentes sectes du protestantisme, on chercherait en vain la preuve d'une mission divine qui leur aurait été conférée en dehors de la succession apostolique.

L'Eglise catholique est donc seule à réunir les quatre marques essentielles auxquelles on doit reconnaître la vraie Eglise de Jésus-Christ. Elle est la société religieuse parfaite et complète, subsistant par elle-même, ayant ses doctrines arrêtées, ses lois, ses moyens de salut, ne dépendant en rien des pouvoirs humains dans son organisme essentiel et capable de guider sûrement les hommes vers leur destinée éternelle[1].

8. — L'Eglise romaine

On l'appelle aussi l'Eglise *romaine*, parce que son fondateur, saint Pierre, est venu à Rome, y a établi

1. « On ne peut avoir Dieu pour père, si l'on n'a pas l'Eglise pour mère. » (S. Cyprien, *De unit. Eccles.*, 6.) C'est dire que la paternité de Dieu ne s'exerce pleinement que sur ceux qui acceptent la maternité de l'Eglise, du moins en appartenant à son âme.

son siège et y a subi le martyre. Ses successeurs se sont fixés dans la même ville. Mais ce séjour n'est nullement essentiel à la constitution de l'Eglise. Au quatorzième siècle, la papauté résida pendant soixante-huit ans à Avignon. Dieu seul sait si Rome restera toujours la capitale de l'Eglise. Mais si le pape venait à quitter définitivement cette ville, l'Eglise resterait romaine par ses origines et rien ne serait changé à sa constitution, à ses pouvoirs, ni à son action dans le monde.

Bien que la divinité de l'Eglise catholique soit ainsi démontrée par d'irrécusables preuves, il ne s'ensuit pas qu'elle soit reconnue par tous. Les œuvres que Dieu a opérées dans le monde pour le salut de l'homme ont été faites sur le modèle de l'incarnation du Verbe et en partagent les destinées.

Quand le Fils de Dieu fait homme a paru sur la terre, les uns ont reconnu sa divinité, mais d'autres se sont heurtés à l'infirmité de sa nature humaine et n'ont voulu voir en lui qu'un homme. Le Sauveur ne cachait pas ce qu'il était et disait : « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est digne de foi, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais ; mais vous, vous ne savez ni d'où je viens, ni où je vais... Mon jugement est digne de foi, car je ne suis pas seul, mais moi, et le Père qui m'a envoyé[1]. » Le Père était en lui, et lui rendait témoignage par les œuvres qu'il lui faisait accomplir. Cela n'empêcha pas que le Verbe « vint chez lui et les siens ne l'ont pas reçu[2] », tandis qu'ensuite ce qu'il y eut de meilleur et de plus intelligent dans l'humanité reconnut sa divinité.

1. S. Jean, VIII, 14, 16.
2. S. Jean, I, 11.

Comme le Christ, la Sainte Ecriture est à la fois divine et humaine; tandis que les uns vénèrent en elle la pensée de Dieu, d'autres s'arrêtent à ses dehors humains et la traitent comme un livre ordinaire, uniquement sorti de la main des hommes.

Un phénomène analogue se produit au sujet de l'Eglise. A ceux qui contestent son caractère divin, elle pourrait répliquer à bon droit, en se servant des paroles du Sauveur : « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est digne de foi, parce que je sais d'où je suis venue et où je vais. Mon jugement est digne de foi, car je ne suis pas seule : avec moi est le Fils de Dieu qui m'a envoyée. »

L'Eglise est en effet une personnalité vivante de la vie même du Dieu qui est en elle. Elle atteste ce qu'elle est, et les œuvres qu'elle accomplit accréditent suffisamment sa parole, pour que tout homme de bonne foi puisse raisonnablement l'admettre. Il en est qui, en la comparant à ce qu'elle était à ses origines, se croient en droit de ne plus reconnaître en elle l'institution divine. Mais, si l'Eglise, créée adulte comme Adam, s'est développée depuis dix-neuf siècles, elle a gardé son identité personnelle, comme la garde celui qui d'enfant est devenu homme. A tous et à toutes les époques, elle est toujours fondée à dire : « C'est moi que le Seigneur Jésus a instituée; j'ai vu les apôtres à mon origine, je me suis étendue à travers le monde, j'ai connu les persécuteurs, j'ai combattu les hérésies, j'ai converti les barbares, j'ai passé par toutes les vicissitudes, je suis contemporaine des siècles passés comme je le serai des siècles futurs; j'ai conscience d'être toujours la même; je sais et je sens que celui

qui m'a établie est toujours avec moi et ne m abandonnera jamais. »

Un pareil témoignage ne peut être contesté, pas plus que celui de l'homme sain et honnête qui affirme sa propre personnalité.

CHAPITRE XVI

LA MORALE CATHOLIQUE

Loi naturelle. — Loi chrétienne. — Conseils. — Vertus. — Loi de l'Eglise. — Loi civile. — Morale et dogme. — Péché. — Conscience. — Récompense.

L'Evangile n'a pas été apporté par Jésus-Christ seulement comme une doctrine à croire, mais encore comme une règle de vie à suivre. « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui fait la volonté de mon Père [1]. » Reconnaître Jésus-Christ comme Seigneur ne suffit donc pas ; il faut agir conformément à la volonté du Père. A la foi, il faut joindre l'action, qui aidera elle-même à rendre la foi plus éclairée et plus vive : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, dit le Sauveur, il saura si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même [2]. »

Il est certain que « le Christ Jésus a été donné par Dieu aux hommes non seulement comme un rédempteur auquel ils doivent leur confiance, mais encore comme un législateur auquel ils doivent leur obéis-

1. S. Matthieu, VII, 21.
2. S. Jean, VII, 17.

sance[1] ». Il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir et la perfectionner, en étendre l'obligation à tous les hommes et la mettre en harmonie parfaite avec la béatitude céleste qu'ils ont à mériter.

1. — La loi naturelle

La loi naturelle, représentée par le décalogue promulgué à nouveau au Sinaï, reste la loi fondamentale du chrétien. « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements[2] », a dit Jésus-Christ. Ces commandements s'imposent à tous les fidèles de l'Eglise. Il est contraire à la foi catholique de penser que « rien n'est prescrit dans l'Evangile au delà de la foi, tout le reste est indifférent, il n'y a ni préceptes, ni défenses, chacun est libre et les dix commandements ne concernent pas les chrétiens, l'Evangile n'étant qu'une simple et absolue promesse de vie éternelle, sans condition d'observance de commandements[3] ».

Les dix commandements ont seulement été modifiés dans leur classification. Pour les Israélites, le premier commandement se subdivisait en deux : n'avoir point d'autre Dieu que Iahvé et ne point se fabriquer d'idoles pour les adorer. Le dixième commandement prohibait en même temps tous les péchés de pensées et de désirs coupables. Pour les chrétiens, qui ne sont pas tentés d'adorer des idoles, le second commandement hébraïque a été supprimé ;

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 21, Denzinger, 713.
2. S. Matthieu, XIX, 17.
3. Concile de Trente, Sess. VI, can. 19, 20, Denzinger, 711, 712.

par contre, le dixième a été dédoublé, afin d'attirer davantage l'attention sur les manquements intérieurs de l'âme, contre lesquels doivent se mettre en garde ceux qui veulent servir Dieu en esprit et en vérité; car celui qui s'abandonne aux désirs coupables a déjà commis le mal dans son cœur[1].

2. — La loi chrétienne

Notre Seigneur ramène les dix commandements à deux : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la loi et les prophètes[2]. » Les trois premiers commandements se rapportent en effet à l'amour dû à Dieu et aux moyens de l'exprimer, les sept autres à l'amour du prochain.

L'amour de Dieu comporte un certain nombre de devoirs très précis : le devoir de la foi, qui oblige à croire fermement à la parole de Dieu et à vivre en conséquence; le devoir de l'espérance qui oblige à tout attendre de lui avec entière confiance, pour la vie présente et pour la vie future, sans désespoir, ce qui est la négation de l'espérance, et sans présomption, ce qui en est l'abus; le devoir de la charité, qui oblige à aimer Dieu par-dessus tout et à lui en donner la preuve par l'obéissance à sa volonté, ainsi que l'indique Jésus-Christ : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements[3] »; enfin le devoir de

1. S. Matthieu, v, 28.
2. S. Matthieu, xxii, 37-40.
3. S. Jean, xiv, 15.

l'adoration, qui oblige à rendre à Dieu le culte intérieur et extérieur qui convient à sa Majesté suprême.

Le second commandement prescrit le respect du nom de Dieu et le troisième assigne le jour qui doit être particulièrement consacré à son service, par la cessation des travaux ordinaires et l'accomplissement de certains devoirs religieux. Ce jour était jadis le septième de la semaine ; les apôtres, pour distinguer les chrétiens des Juifs, ont voulu que le jour du Seigneur fût le premier de la semaine, consacré par la résurrection du Fils de Dieu et la venue du Saint-Esprit.

Les sept autres commandements concernent l'homme lui-même et son prochain. Ils prescrivent les devoirs de respect et d'obéissance envers les parents et toutes les autres autorités légitimes, le respect de l'homme dans sa vie, dans son corps, dans ses biens, dans sa réputation, le respect de la vérité, l'horreur des désirs pervers et des pensées malhonnêtes au sujet des jouissances corporelles et des biens de ce monde. Jésus-Christ veut que toutes ces prescriptions soient obéies à la lettre et en conscience. Il insiste particulièrement sur la charité fraternelle qui, après l'amour de Dieu, doit dominer toute la conduite du chrétien. Il en fait même la caractéristique de sa religion : « C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres[1]. »

A ces préceptes de la loi naturelle, qui sont écrits dans toutes les consciences, hormis la fixation du jour du Seigneur, et qui s'imposent à tous les hommes, Jésus-Christ en a ajouté d'autres qui sont spéciaux à sa religion, comme ceux de par-

1. S. Jean, XIII, 35.

donner à ses ennemis, de ne pas rompre le lien du mariage, de recevoir le baptême, de se nourrir de son eucharistie.

3. — Les conseils

Il a aussi donné des *conseils* dont la pratique n'est pas obligatoire, mais doit conduire l'âme à une plus haute perfection. Il demande aux âmes plus généreuses de se renoncer à elles-mêmes en abdiquant même leur volonté par un acte héroïque de cette volonté, de renoncer aux biens terrestres en les sacrifiant à l'usage de ceux qui en manquent, de renoncer aux joies légitimes de la famille pour ne s'attacher qu'à lui seul. Ces conseils ont été compris. Dans l'Eglise catholique, des multitudes d'âmes les ont suivis, malgré l'opposition d'un monde qui, n'entendant rien à de semblables renoncements, a méprisé, chassé, persécuté ceux qui avaient écouté l'appel du Seigneur. Loin de s'amoindrir en ne vivant ainsi que pour Dieu, le chrétien se rend plus capable de dévouement vis-à-vis de ses frères; par sa prière, par ses œuvres de pénitence et de zèle, il compense le dommage que font à la société ceux qui ne vivent que pour satisfaire leurs passions égoïstes.

4. — Les vertus

Avant de formuler ses préceptes et ses conseils, le Sauveur avait tenu à donner lui-même l'exemple de toutes les vertus. Ses actions ont précédé ses enseignements[1]; il a pu dire en toute vérité : « Je

1. Actes, I, 1.

vous ai donné l'exemple, afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes[1]. » Il a prescrit à ses disciples la pratique des *vertus* qui disciplinent les instincts pervers de la nature. Il a opposé à l'orgueil, l'humilité qui remet l'homme à sa vraie place et lui apprend que tout le bien qui est en lui vient de Dieu; à l'avarice, le détachement au moins intérieur de tous les biens terrestres; à l'envie, la bienveillance pour le prochain; à la luxure, la chasteté qui maintient dans les justes limites les désirs de la chair ou en interdit totalement la réalisation; à la gourmandise, la tempérance et la mortification qui empêchent tout excès dans l'usage des aliments; à la colère, la douceur et la patience; à la paresse, le courage et le dévouement dans l'accomplissement de tous les devoirs.

Ces vertus peuvent d'ailleurs être pratiquées à des degrés très divers, depuis ce qui en est exigé de tout chrétien, si imparfait qu'il soit, jusqu'à l'héroïsme des saints. Mais personne n'est en droit de se soustraire au devoir, sous prétexte qu'il est impossible à remplir. « Personne ne doit se regarder comme exempt de l'observation des commandements; personne n'a le droit de tenir ce propos téméraire, condamné par les anathèmes des Pères, que les préceptes divins sont d'une pratique impossible pour l'homme justifié. Car Dieu ne commande rien d'impossible; quand il commande, il avertit qu'il faut faire ce qu'on peut et demander ce qu'on ne peut pas, et alors il aide pour qu'on puisse. Ses commandements ne sont pas pénibles, son joug est doux et son fardeau léger. Ceux qui sont fils de Dieu, en effet, aiment le Christ, et ceux qui

1. S Jean, XIII, 15.

l'aiment, ainsi qu'il l'atteste lui-même, gardent ses paroles. C'est ce à quoi ils peuvent réussir avec le secours divin[1].

5. — La loi de l'Eglise

En vertu des pleins pouvoirs dont il a été investi dans le ciel et sur la terre, Jésus-Christ a conféré à son Eglise le droit de lier et de délier, c'est-à-dire de faire des lois, non pour aggraver le joug qu'il a lui-même imposé aux hommes, mais pour le rendre plus facile à porter. « Le pouvoir de lier et de délier n'a pas été donné aux apôtres seuls, mais aussi à leurs successeurs[2]. » Le chrétien est donc obligé de « recevoir et d'embrasser très fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, ainsi que toutes les autres coutumes et constitutions de l'Eglise[3] ». On ne peut pas se soustraire à l'obéissance sous prétexte que, quand « on a atteint un certain degré de perfection et d'esprit de liberté, on n'est plus obligé d'obéir aux hommes ni tenu à aucun commandement de l'Eglise[4] ». Ce serait gravement méconnaître la parole de Jésus-Christ : « Celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous méprise, me méprise[5] ».

Cette obéissance doit être intérieure; car il est faux de dire que « l'Eglise ne juge pas des choses cachées et qu'une âme a droit de choisir ce qui lui paraît bon[6] ». D'ailleurs l'Eglise est infaillible en

1. Concile de Trente, Sess. VI, 11, Denzinger, 686.
2. Innocent II, Denzinger, 321.
3. Pie IV, Denzinger, 864.
4. Clément V, Denzinger, 401.
5. S. Luc, X, 16.
6. Innocent XI, Denzinger, 1153.

ce qui concerne les mœurs aussi bien qu'en ce qui se rapporte à la foi. On ne pourrait donc, sans lui faire injure, ainsi qu'à l'Esprit qui la dirige, prétendre que, dans ses prescriptions, il peut y avoir « ce qui est nécessaire et utile pour maintenir les fidèles dans la vie spirituelle, et aussi de l'inutilité, une charge plus lourde que ne le comporte la liberté des enfants de la nouvelle alliance, et, bien plus encore, des choses dangereuses et nuisibles [1]. » L'Eglise ne vise qu'au bien des âmes et à la gloire de Dieu, et, en tout ce qu'elle prescrit, elle tend sagement et efficacement à cette double fin.

Ainsi a-t-il été dit aux premiers chrétiens : « Obéissez à ceux qui vous conduisent et ayez de la déférence pour eux, car ils veillent sur vos âmes comme devant en rendre compte ; il faut qu'ils puissent le faire avec joie, et non en gémissant, ce qui ne vous serait pas avantageux [2]. »

L'Eglise a formulé un certain nombre de préceptes généraux qui s'imposent à tous les chrétiens. Ces préceptes obligent à célébrer certaines fêtes, comme le dimanche, par l'abstention des travaux corporels et l'assistance au saint sacrifice de la messe ; à recevoir le sacrement de pénitence au moins une fois l'an ; à faire la sainte communion au moins une fois l'an, au temps de Pâques ; à s'abstenir d'aliments gras le vendredi et plusieurs autres jours, enfin à jeûner pendant le carême, trois jours au commencement de chaque saison et la veille des grandes fêtes. Ces préceptes ne font que déterminer la manière dont les chrétiens doivent observer les

1. Pie VI, Denzinger, 1441.
2. Hébreux, XIII, 17.

lois divines sur le culte à rendre au Seigneur et sur la pénitence.

D'autres préceptes se rapportent à des circonstances particulières, comme l'administration et la réception des sacrements, la célébration du culte divin, les règles à observer en face de dangers menaçant la doctrine ou la morale. L'Eglise traite ceux qui contreviennent gravement et scandaleusement à certaines de ses lois comme elle traite ceux qui nient opiniâtrement quelque point essentiel de son enseignement : elle les excommunie, c'est-à-dire les rejette de son sein dans des conditions plus ou moins formelles, selon la gravité et le scandale des infractions.

Dans sa législation, aussi bien que dans son enseignement, l'Eglise jouit d'une autonomie absolue. Elle proteste avec autant de droit que d'énergie contre ceux qui veulent l'asservir, en prétendant qu' « elle n'est pas une société véritable, parfaite et pleinement libre, jouissant de droits propres et perpétuels, qui lui ont été conférés par son divin fondateur, mais qu'il appartient à la puissance civile de déterminer quels sont ses droits et dans quelles limites elle peut les exercer, ce qu'elle ne doit faire qu'avec la permission et l'assentiment du gouvernement civil [1]. »

Plus ancienne, plus étendue et plus autorisée que toutes les puissances de ce monde, elle revendique sa liberté totale pour s'administrer elle-même et se servir des biens temporels qui sont indispensables à son fonctionnement et que lui a assurés la générosité de ses enfants. Quand elle le juge à propos, elle abandonne quelques-uns de ses droits

1. Pie IX, *Syllabus*, v, 19, 20.

pour obtenir en retour une certaine protection des gouvernements. Mais quand ceux-ci, méconnaissant leurs propres intérêts, mettent leur faveur à trop haut prix, elle sait s'en passer et n'hésite pas à préférer la persécution au servage.

6. — La loi civile

Cependant l'Eglise n'oublie jamais la recommandation de saint Paul : « Que toute âme soit soumise aux autorités supérieures, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi, celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront sur eux-mêmes une condamnation... Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtiment, mais aussi par motif de conscience... Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui l'impôt, l'impôt,... à qui l'honneur, l'honneur[1]. » Le même apôtre exhortait son disciple à prier « pour les rois et pour ceux qui sont constitués en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille[2] ».

Ces ordres sont d'autant plus significatifs qu'ils ont été donnés sous le règne de Néron, un prince qui, par son infâme conduite, était plus capable que tout autre de discréditer le pouvoir suprême.

L'Eglise ne prêche jamais la révolte ; elle s'accommode de toutes les formes de pouvoir et impose à ses enfants le respect des autorités constituées. « Il n'est pas permis de refuser l'obéissance aux autorités légitimes, ni de se révolter[3]. » Elle ne reconnaît le

1. Romains, XIII, 1-7.
2. I Timothée, II, 2.
3. Pie IX, *Syllabus*, VII, 63.

devoir de la désobéissance que quand le pouvoir civil se met en contradiction formelle avec le droit primordial, en commandant ce qui est contraire à la loi de Dieu.

La morale a une importance essentielle dans la vie chrétienne. Rien ne servirait au chrétien de croire si sa conduite n'était pas en harmonie avec sa croyance. Le Sauveur a intimement uni les deux choses, auxquelles il en joint une troisième, la grâce que confèrent les sacrements pour aider l'homme à bien agir : « Enseignez,... baptisez,... leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé[1]. »

7. — Morale et dogme

Mais la morale chrétienne ne saurait en aucune manière être indépendante du dogme, qui en est le fondement nécessaire et qui en proclame la sanction. Ce serait une grave erreur de croire que « les lois morales n'ont aucun besoin d'une sanction divine, que les lois humaines n'ont pas à se conformer au droit naturel, qu'elles ne tiennent pas de Dieu leur force obligatoire, que les lois civiles peuvent et doivent ne tenir aucun compte de l'autorité de Dieu et de l'Eglise, que la discipline morale et l'honnêteté consistent à acquérir et à augmenter les richesses de toutes manières et à se procurer les jouissances, que le droit consiste dans le fait matériel, que tous les devoirs des hommes sont un vain nom et que tous les faits humains sont légitimes, que l'autorité n'est que l'ensemble du nombre et des forces matérielles, que l'injustice qui réussit ne porte aucune atteinte

1. S. Matthieu, XXVIII, 19, 20.

à la sainteté du droit, que la violation des serments les plus sacrés, et que les actions criminelles et honteuses en désaccord avec la loi éternelle, sont dignes d'approbation et méritent les plus grands éloges, quand elles sont inspirées par l'amour de la patrie[1]. »

Ces doctrines monstrueuses, dont la plupart ne sont que l'application du principe barbare « la force prime le droit », ont souvent été à l'usage des politiques et ont fait le malheur de bien des peuples. L'Eglise les réprouve au nom de la vraie morale, qui doit toujours se conformer à la loi divine, soit naturelle, soit positive, et qui doit commander tous les actes de l'homme, tant public que privé. Car il sera toujours vrai que « la justice élève une nation, tandis que le péché est l'opprobre des peuples[2]. »

C'est encore une erreur de regarder l'Evangile comme un simple code de morale, en négligeant les vérités dogmatiques qu'il enseigne. Les règles de vie y sont inséparables des dogmes de foi, parce que le Christ est tout à la fois « voie, vérité et vie[3] », et qu'en définitive le premier devoir de la morale chrétienne est de croire à la vérité révélée de Dieu. Il n'est pas permis de prétendre que « le Christ n'a pas enseigné un corps déterminé de doctrine qui fût applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais a plutôt inauguré un mouvement religieux qui s'adapte ou qui doit être adapté à la diversité des temps et des lieux. » Le Sauveur a, en effet, indiqué à la fois ce que doivent croire et ce que doivent faire tous les hommes pour arriver au salut. La morale a

1. Pie X, *Syllabus*, VII, 56-64.
2. Proverbes, XIV, 34.
3. S. Jean, XIV, 6.

des principes aussi immuables que ceux de la foi. C'est blâmer l'Eglise de remplir son devoir que lui reprocher de « se montrer incapable de défendre efficacement la morale évangélique, parce qu'elle se tient obstinément attachée à des doctrines immuables qui ne peuvent pas se concilier avec les progrès modernes[1] ». Il y a des progrès modernes dans le domaine scientifique, il n'y en a pas dans le domaine moral ; la loi divine est toujours la même, le progrès n'est possible que dans la fidélité des hommes à lui obéir.

8. — Le péché

L'infraction à loi morale n'est pas chose indifférente et sans conséquence. Elle constitue le péché, c'est-à-dire l'acte par lequel un être intelligent et libre met sa volonté et sa conduite en opposition avec la volonté de Dieu, que celle-ci émane de Dieu directement ou de ceux qui exercent une autorité quelconque en son nom.

Parfois, Dieu se contente d'exprimer des désirs, sans tenir rigueur à celui qui ne les réalise pas. Tel est le cas des conseils évangéliques. A les suivre, on s'élève dans la perfection et l'on acquiert de grands mérites ; mais à ne pas les suivre, on n'offense pas Dieu, du moins pour l'ordinaire.

D'autres fois, Dieu manifeste positivement sa volonté et l'on ne peut y contrevenir sans péché. Mais ce péché est véniel, c'est-à-dire susceptible d'un pardon facile, soit quand la volonté de Dieu n'avait pour objet qu'un devoir secondaire, soit quand la culpabilité du pécheur a été atténuée

1. Pie X, décret *Lamentabili*, 59, 61.

par le défaut de connaissance, de liberté ou de consentement. Le péché véniel ne sépare pas l'âme d'avec Dieu ; mais s'il est commis fréquemment et surtout délibérément, il établit l'âme dans un état de froideur et de faiblesse qui diminue son énergie pour le bien et rend moins intimes ses rapports avec Dieu. L'amitié n'est pas rompue, mais les indélicatesses et les infidélités l'ont péniblement atteinte et la grâce n'arrive plus à l'âme avec autant d'abondance. Personne n'est à l'abri de ces sortes de fautes, « car nous péchons tous en beaucoup de choses[1] ». Il importe de s'en dégager de plus en plus et de se les faire pardonner, afin que rien ne suscite d'obstacle à la réception des dons divins.

Souvent la volonté de Dieu porte sur des obligations graves. Si on désobéit volontairement, librement et en connaissance de cause, on préfère un bien apparent et créé au bien suprême qui est Dieu. Alors l'injure est telle que l'amitié entre l'âme et Dieu est brisée ; si la mort intervient avant le repentir et le pardon divin, cet état d'inimitié persiste dans l'autre vie et entraîne pour l'âme les plus terribles conséquences. En outre, il rend stériles toutes les œuvres aux yeux de Dieu, parce qu'elles procèdent d'une âme qui s'est faite son ennemie.

Ce n'est pas à dire cependant que « tout ce que fait le pécheur ou l'esclave du péché n'est que péché[2] », et que « l'amour de Dieu ne régnant plus dans le cœur des pécheurs, il est nécessaire que la passion charnelle règne à sa place et corrompe toutes ses actions[3] ». Ces affirmations sont con-

1. S. Jacques, III, 2.
2. S. Pie V, Denzinger, 915.
3. Clément XI, Denzinger, 1260.

damnées comme contraires à la vérité. Sans doute, « quiconque se livre au péché est esclave du péché[1] », et ne peut être le serviteur et l'enfant de Dieu, tant qu'il persiste dans son péché. Mais il reste capable de faire quelque bien au point de vue naturel. Dieu n'est nullement obligé de tenir compte de ce bien, qui n'est pas accompli dans les conditions exigées par lui. Il le récompense pourtant assez souvent par des avantages temporels, dont ne doivent pas se scandaliser les âmes chrétiennes, puisque Dieu n'accorde aux méchants les satisfactions éphémères de la terre qu'à raison de l'impossibilité où il sera de les admettre aux joies éternelles du ciel.

D'ailleurs, nul pécheur n'est irrémédiablement condamné tant qu'il est en ce monde. Pour sortir de son malheureux état, il peut encore prier, « sans que sa prière soit un nouveau péché et sans que ce que Dieu lui accorde ait le caractère d'une nouvelle condamnation[2] ». Sa prière peut toujours attirer sur lui la miséricorde de Dieu.

9. — La conscience

Toute la morale se résume donc à deux choses pour le chrétien : « Qu'il se détourne du mal et fasse le bien[3]. » Sa *conscience* doit le guider dans l'accomplissement de ce double devoir ; mais pour qu'elle le fasse avec sécurité, il faut qu'elle-même soit suffisamment éclairée. Par conséquent, chacun est tenu de connaître les obligations qui s'imposent

1. S. Jean, VIII, 34.
2. Clément XI, Denzinger, 1274.
3. I Pierre, III, 11.

à lui ; car l'ignorance du devoir ne l'excuserait que s'il n'en était pas responsable. Transgresser la loi divine sans s'en douter, parce qu'on n'a pas voulu prendre la peine de la connaître, c'est aller au-devant des plus graves responsabilités. On marche alors sur « la voie qui paraît droite, mais dont l'issue aboutit à la mort[1] ».

Pratiquement, la morale chrétienne conduit l'âme à l'imitation de Jésus-Christ. « Qui me suit, a-t-il dit, ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie[2]. » A cette lumière, le chrétien agira en vue de Dieu, selon le précepte du Sauveur : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Gardez-vous de faire vos bonnes œuvres devant les hommes pour être vus d'eux ; autrement vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux[3]. »

10. — La récompense

Cette *récompense* est souvent promise par le Sauveur. Le reproche adressé aux chrétiens de ne travailler que pour elle, et conséquemment dans leur intérêt personnel, est souverainement injuste. Certes, « le juste ne pèche pas quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle[4]. » L'attente de cette récompense est commandée par la vertu d'espérance, et c'est déjà faire acte de vertu que de sacrifier les biens tangibles et les jouissances

1. Proverbes, XIV, 12.
2. S. Jean, VIII, 12. « Plus on ressemble à Dieu, plus on s'approche de lui. » S. Augustin, *De civ. Dei*, XI, 17.
3. S. Matthieu, VI, 1.
4. Concile de Trente, Sess. VI, can. 31, Denzinger, 723.

immédiates du présent pour un bonheur futur qui n'est connu que par la foi.

Mais, si le chrétien ne peut pas se désintéresser de son bonheur personnel, puisque tout être humain tend par nature à ce bonheur, il est loin de toujours agir dans un but exclusivement intéressé. Il connaît, au-dessus de la foi et de l'espérance, la vertu de charité ; en la pratiquant, il aime Dieu pour lui-même, plus que tout, par conséquent plus que sa propre personne et son propre bonheur. Il n'y a pas, pour les actions de l'homme, de motif plus noble et plus désintéressé.

CHAPITRE XVII

LA VIE SURNATURELLE

Régénération. — Adoption divine. — Justification. — Dieu vivant dans l'âme. — Elévation surnaturelle. — Nécessité de cette vie.

Le mystère de la sainte Trinité nous a révélé le secret de la vie intime de Dieu. Le mystère de l'incarnation nous a montré qu'une nature humaine peut être associée à cette vie divine dans l'unité d'une même personne. Cette vie divine se communique encore, bien qu'à un degré inférieur, à des créatures humaines, qui gardent leur personnalité distincte de Dieu, mais se rapprochent ainsi de Dieu d'une manière que la raison n'eût jamais osé espérer, et qui comble, en les dépassant merveilleusement, tous les désirs de l'homme[1]. Cette vie, ainsi communiquée à la créature, s'appelle *vie surnaturelle*, parce qu'elle est totalement hors de la portée de la nature; c'est par elle qu'on fait partie de l'âme de l'Eglise.

1. « Il est dans la nature du souverain bien de se communiquer à la créature d'une souveraine manière. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III, 1, 1.

1. — La régénération

Le Nouveau Testament parle de cette vie en beaucoup de passages, mais sous des formes différentes. Il s'agit d'abord d'une nouvelle naissance : « Nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu [1]. » Cette naissance introduit dans une vie destinée à préparer le bonheur de l'éternité. « Le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance [2]. » La vie nouvelle est produite par Dieu en nous, « non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais, selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous largement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle, selon notre espérance [3]. » Le baptême est la porte d'entrée dans cette vie surnaturelle; le chrétien sort de l'eau baptismale comme le Christ est sorti du tombeau pour une vie nouvelle. « Ensevelis avec lui dans le baptême, vous avez été dans le même baptême ressuscités avec lui par votre foi à l'action de Dieu, qui l'a ressuscité d'entre les morts [4]. »

Le chrétien a ainsi « dépouillé le vieil homme

1. S. Jean, III, 3, 5.
2. I Pierre, I, 3.
3. Tite, III, 5-7.
4. Colossiens, II, 12

avec ses œuvres, et revêtu l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite[1]. » Le vieil homme est celui que la naissance naturelle avait mis au monde; l'homme nouveau est le produit de la régénération. Il y a là une création nouvelle, dont Dieu est l'auteur par son Fils Jésus-Christ : « Nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour de bonnes œuvres[2]. »

2. — L'adoption divine

De même que, par la génération éternelle, la seconde personne de la trinité est le Fils du Père, ainsi, par la *régénération* ou naissance spirituelle, le chrétien devient le fils adoptif de Dieu. Les écrivains sacrés reviennent avec insistance sur cette idée. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à eux qui croient en son nom,... et sont nés de Dieu[3]. » Ce nom d'enfants n'est pas une vaine appellation : « Voyez quel amour le Père nous a témoigné, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu et que nous le soyons réellement[4] ! »

Saint Paul donne la même assurance : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet, vous n'avez pas reçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'*adoption*, en qui nous crions : Abba ! Père ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or,

1. Colossiens, III, 9, 10.
2. Ephésiens, II, 10.
3. S. Jean, I, 12, 13.
4. I Jean, III, 1.

si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui[1]. » C'est à cause de Jésus-Christ que le titre d'enfants de Dieu nous est conféré. « Dieu a envoyé son Fils... afin de nous conférer l'adoption. Et, parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba! Père[2]! » Les trois personnes divines concourent ainsi à la vie nouvelle de l'âme, et nous comprenons dès lors pourquoi leur existence nous a été révélée.

Le Fils par nature est « le premier-né d'un grand nombre de frères[3] ». Ces frères ne deviennent fils d'adoption que par lui. « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ[4]. » L'apôtre enfante des disciples de manière que « le Christ soit formé » en eux[5]. C'est donc Jésus-Christ, son Fils par nature, que le Père voit dans ses fils d'adoption. En vertu de cette adoption, les trois personnes habitent dans l'âme du chrétien. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure[6]. » Le Saint-Esprit ne se sépare pas ici des deux autres personnes. « L'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en nous[7]. » L'âme est de la sorte un « temple de Dieu, le temple du Saint-Esprit[8] ».

1. Romains, VIII, 14-17.
2. Galates, IV, 4-6.
3. Romains, VIII, 29.
4. Galates, III, 27.
5. Galates, IV, 19.
6. S. Jean, XIV, 23.
7. Romains, VIII, 11.
8. I Corinthiens, III, 16; VI, 19.

Saint Pierre résume tout en disant que, par sa puissance, Dieu nous rend « participants de sa nature divine[1] ». Jésus-Christ a eu en lui la plénitude de cette nature; pour nous, nous y participons, puisque, Dieu même résidant en nous, nous vivons de sa vie. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[2]. »

De toutes ces paroles inspirées, il résulte qu'un nouvel ordre de choses, auquel concourt la sainte Trinité toute entière, a été institué à la suite de l'incarnation et de la rédemption. Grâce à Jésus-Christ, une vie supérieure est communiquée à l'âme du chrétien et l'associe étroitement à Dieu lui-même. Pour bien le faire comprendre, le divin Maître se sert d'une comparaison expressive : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage... Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus si vous ne demeurez en moi. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit; car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire[3]. » Par conséquent, Jésus-Christ fait passer dans ses disciples sa vie divine, comme la vigne fait passer sa sève dans le sarment. Il est donc vrai de dire avec saint Augustin : « De même que l'âme est la vie du corps, ainsi Dieu est la vie de l'âme; et si le corps meurt quand l'âme le quitte, ainsi l'âme meurt si Dieu la quitte[4]. »

1. II Pierre, I, 4.
2. Galates, II, 20.
3. S. Jean,, XV, 1-5.
4. *Sur le Psaume* LXX, II, 3.

3. — La justification

L'Eglise donne à la vie nouvelle, communiquée à l'âme par Jésus-Christ, le nom de *justification*, c'est-à-dire de grâce qui rend juste aux yeux de Dieu. La justification implique une nouvelle naissance.

« Si l'on ne renaît dans le Christ, on ne sera jamais justifié », et cette justification « n'est pas seulement la rémission des péchés, mais une sanctification et un renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons divins. De la sorte, l'homme, d'injuste et ennemi, devient juste et ami, pour être héritier dans l'espérance de la vie éternelle [1] ».

En conséquence de cette naissance nouvelle, l'homme passe « dans l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu [2] ». La justice qui lui est accordée consiste « dans une grâce spéciale versée dans l'âme, par laquelle l'homme devient fils adoptif de Dieu, est renouvelé dans son intérieur et est constitué participant de la nature divine [3] ».

4. — Dieu vivant dans l'âme

La renaissance et l'adoption ne sont pas seulement des titres extérieurs; ce sont des réalités produites par la présence de Jésus-Christ dans l'âme. « Les sarments sont de telle nature dans la vigne qu'ils ne donnent rien à la vigne, mais en reçoivent

1. Concile de Trente, Sess. VI, 3, 7. Denzinger, 677, 681.
2. Concile de Trente, Sess. VI, 4. Denzinger, 678.
3. S. Pie V, Denzinger, 922.

ce dont ils vivent. La vigne est de telle nature dans les sarments qu'elle leur fournit l'aliment vital, mais ne le reçoit pas d'eux. De même, avoir le Christ demeurant en soi et demeurer dans le Christ, profitent l'un et l'autre aux disciples, non au Christ. Car, si l'on coupe le sarment, un autre peut pousser de la racine vivante; mais celui qui est coupé ne peut plus vivre sans la racine[1]. »

Jésus-Christ infuse sa vie à l'âme chrétienne. Cette vie est inhérente à l'âme. « Jésus-Christ lui-même, comme la tête dans les membres et la vigne dans les sarments, ne cesse de répandre sa vertu en ceux qui sont justifiés, vertu qui toujours précède, accompagne et suit leurs bonnes œuvres[2]. » Il est donc vrai de dire que « l'homme, par la grâce de l'adoption, est élevé à un état qui le divinise », que « l'élévation et l'exaltation de la nature humaine n'était point due à l'intégrité première de l'homme, et qu'elle n'est point naturelle, mais surnaturelle[3] ».

Cet état ne résulte pas uniquement de la rémission du péché, ni de la présence de la foi dans l'âme, ni de la simple obéissance à la volonté de Dieu. « L'homme n'est pas justifié par une simple attribution de la justice du Christ, ni par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité, qui est répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint et y est inhérente, et cette grâce qui justifie n'est pas la simple faveur de Dieu[4]. »

En vertu du don divin, « nous sommes renouvelés

1. Boniface II, Denzinger, 67.
2. Concile de Trente, Sess. VI, 7, 16, Denzinger, 682, 692.
3. S. Pie V, Denzinger, 897, 901.
4. Concile de Trente, Sess. VI, can. 11, Denzinger, 703.

dans notre âme, et nous ne sommes pas seulement regardés comme justes, nous en avons vraiment le nom et la réalité, recevant en nous la justice, chacun suivant sa mesure, que le Saint-Esprit accorde à chacun comme il veut, et suivant la disposition personnelle et la coopération de chacun... Dans sa justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps, par Jésus-Christ auquel il est uni, tous ces autres biens, la foi, l'espérance, et la charité[1] ».

On conçoit que l'âme, élevée à cette hauteur surnaturelle par la régénération, l'adoption divine, l'union à Dieu et la possession des vertus fondamentales, devienne agréable à Dieu comme étant, après l'humanité du Christ et la maternité virginale de Marie, le chef-d'œuvre de sa bonté et de sa puissance. « Dieu nous aime, non tels que nous sommes par notre mérite, mais tels que nous devons être par sa grâce[2]. » La vie surnaturelle est exclusivement son œuvre. « Elle a pour fin la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle; pour cause, le Dieu miséricordieux, qui nous purifie et nous sanctifie par pure bonté, en nous marquant et nous consacrant par le Saint-Esprit de la promesse, qui est le gage de notre héritage. Elle a été méritée par son bien-aimé Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ; lorsque nous étions ennemis de Dieu, il nous a aimés d'un tel amour, que, par sa très sainte passion sur le bois de la croix, il nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu le Père. L'instrument en est le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans laquelle la justifi-

1. Concile de Trente, Sess. VI, 7, Denzinger, 681, 682.
2. Boniface II, Denzinger, 155.

cation n'est possible pour personne. Enfin sa forme unique est la justice de Dieu, non pas celle qui lui appartient à lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes [1]. »

Mais ici, comme en toute son action vis-à-vis de l'homme, Dieu respecte notre liberté et, en même temps, réclame le concours de notre volonté. « Dans les adultes, le commencement de la justification provient de la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire de la vocation par laquelle l'homme est appelé, sans aucun mérite de sa part... De la sorte, quand Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination de l'Esprit-Saint, l'homme ne reste pas absolument inactif en recevant cette inspiration qu'il pourrait écarter; et pourtant, sans la grâce de Dieu, sa volonté libre ne pourrait se porter à cette justice [2]. »

L'homme se dispose à répondre à cet appel par la foi en Dieu et en la rédemption opérée par Jésus-Christ, par l'espérance et la confiance, par la haine du péché et la pénitence, par la résolution de recevoir le baptême, « de mener une vie nouvelle et d'obéir aux commandements divins [3] ».

L'âme qui a reçu une première fois la vie surnaturelle au baptême a le triste privilège de pouvoir la perdre par le péché grave. Mais, par la bonté de Dieu, cette perte n'est pas irréparable. Par l'effet du sacrement de pénitence, l'âme peut recouvrer la vie et les biens que sa faute lui avait enlevés. Dieu veut même que la coopération de l'homme soit magnifiquement récompensée par un accroisse-

1 Concile de Trente, Sess. VI, 7, Denzinger, 681.
2. Concile de Trente, Sess. VI, 5, Denzinger, 679.
3. Concile de Trente, Sess. VI, 6, Denzinger, 680.

ment de grâce, de vie et de vertus. « La justice reçue se conserve et s'augmente aux yeux de Dieu par les bonnes actions. Ces actions ne sont donc pas seulement les fruits et les signes de la justification acquise, elles sont aussi la cause de son accroissement. » Sans doute, la grâce de Dieu a donné toute leur valeur à ces bonnes actions. Mais « les bonnes actions ne sont pas si totalement l'œuvre de Dieu qu'elles ne soient en même temps de dignes mérites pour l'homme justifié; si bien que le juste, par le moyen des bonnes actions qu'il accomplit avec la grâce de Dieu et le mérite de Jésus-Christ dont il est un membre vivant, peut vraiment gagner un accroissement de grâce, la vie éternelle, la possession de cette vie éternelle, pourvu qu'il meure dans la grâce, et même un accroissement de gloire [1] ».

Il importe beaucoup au chrétien de faire toutes ses actions sous l'influence de la vie surnaturelle qui est en lui, en les rapportant directement à Dieu, si indifférentes qu'elles soient en elles-mêmes. Saint Paul le recommandait : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu [2]. » Là est la source du mérite pour le ciel. Il ne faut pas oublier néanmoins que Dieu coopère avec nous et qu'il a même la part principale en tout ce que nous accomplissons de bien.

« Ce qu'on appelle notre justice, parce qu'elle nous justifie en résidant en nous, est en même temps la justice de Dieu, parce que Dieu la met en nous par le mérite du Christ... Que le chrétien se

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 24, 32, Denzinger, 716, 724.
2. I Corinthiens, X, 30.

garde donc de mettre sa confiance et sa gloire en lui-même, et non dans le Seigneur, dont la bonté envers tous les hommes est si grande, qu'il veut que ses propres dons deviennent pour eux des mérites. Et comme nous commettons tous beaucoup de fautes, chacun doit avoir sous les yeux la miséricorde et la bonté, mais aussi la sévérité et le jugement. Il ne doit pas se juger lui-même, alors même que sa conscience ne lui reproche rien ; car ce qui doit examiner et juger toute vie humaine, ce n'est pas le jugement de l'homme, mais celui de Dieu[1]. »

Si elle inspire à l'homme une juste et filiale confiance, la vie surnaturelle exclut toute assurance présomptueuse. « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, parce que c'est son bon plaisir[2]. » La vie surnaturelle échappant à toute constatation naturelle, on n'a jamais la certitude absolue de la posséder. « De même qu'une âme pieuse ne doit jamais douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ, de l'efficacité des sacrements, ainsi chacun, en considérant sa propre faiblesse et son incapacité, peut trembler et craindre au sujet de sa grâce. Car personne ne peut savoir, avec la certitude d'une foi qui exclut l'erreur, s'il a reçu la grâce de Dieu[3]. »

La vie surnaturelle doit conduire l'âme à la vie éternelle; la grâce prépare la gloire et aide à la

1. Concile de Trente, Sess. VI, 16, Denzinger, 692.
2. Philippiens, II, 12, 13.
3. Concile de Trente, Sess. VI, 9, Denzinger, 684. « La victoire que le Christ Notre Seigneur a assurée à son Eglise nous inspire une plus grande confiance pendant que nous vivons en ce monde, mais ne supprime pourtant pas toute inquiétude. Elle n'a pas été assurée pour que nous dormions, mais pour que nous travaillions avec plus de joie. » S. Léon, *Epist.* CXX, 1.

mériter. C'est pourquoi les chrétiens sont appelés « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ[1] ». Sur la terre, la vie de la grâce établit des rapports mystérieux entre l'âme et les trois personnes divines; dans le ciel, la vie de la gloire consistera à voir face à face et à posséder Dieu, c'est-à-dire à entrer avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans des rapports plus intimes, connus et sentis, et capables de causer non plus le mérite dans le labeur, comme ici-bas, mais la béatitude parfaite dans la possession.

Ce sont, en effet, ces rapports avec les trois personnes divines qui constituent la vie surnaturelle. Dans sa vie naturelle, l'homme est en relation avec Dieu, tel qu'il est connu par la raison dans son existence et dans les perfections de son unité divine. La révélation du mystère des trois personnes en un seul Dieu ouvre à l'homme la porte du domaine surnaturel. Il entre dans ce domaine par le baptême conféré « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Il y vit par l'action mystérieuse qu'exercent les trois personnes sur son âme : le Père l'adopte pour enfant, le Fils le rachète et lui mérite tous les biens de cette vie nouvelle, le Saint-Esprit verse en lui la grâce, la foi, l'espérance, la charité et tous les dons divins. Ces relations, encore imparfaites, ne sont que la préparation d'une vie céleste, qui se développera sur le même plan, mais deviendra consciente et comblera d'une joie sans limites et sans fin l'âme restée fidèle à la grâce de Dieu.

Ainsi se trouvent encore une fois comblés et dépassés tous les désirs de l'âme. Elle aspirait à quelque chose qu'elle ne pouvait définir, mais qui devait être supérieur à ce qu'elle connaît, à ce qu'elle

1. Romains, VIII, 17.

atteint, à ce dont elle jouit. Cette aspiration, qui lui est naturelle, avait sûrement été mise en elle par Dieu, l'auteur de sa nature. Dieu se réservait donc d'y répondre, mais d'une manière digne de sa bonté et de sa puissance.

5. — Elévation surnaturelle

Il donna au premier homme cette vie surnaturelle. Quand Adam l'eut perdue par son péché, les désirs n'en devinrent que plus vifs et plus inquiets dans le cœur de ses enfants. Ne pouvant réussir à s'élever jusqu'à Dieu, ils songèrent à faire descendre Dieu jusqu'à eux, mais comme des hommes peuvent le faire, en abaissant et en dégradant la divinité. Cette tentative, inspirée par une nature qui a le sentiment de ce qui lui manque, ne fut que le prélude malheureux de ce que Dieu voulait réaliser. Il vint lui-même, et, comme le dit l'Eglise, « après avoir établi la dignité de la nature humaine d'une manière merveilleuse et l'avoir restaurée d'une manière plus merveilleuse encore », il voulut « nous faire participer à sa divinité en daignant lui-même partager notre humanité[1] ».

L'idée de cette participation à la divinité ne pouvait se présenter d'elle-même à l'esprit de l'homme, puisqu'elle est surnaturelle. La nature elle-même ne pouvait s'élever jusqu'à cette hauteur, qui la dépasse de l'infini. Aujourd'hui que la chose est réalisée depuis des siècles et se continue tous les jours dans une multitude d'âmes, un très grand nombre d'hommes y restent totalement étrangers et refusent d'en admettre la possibilité.

1. Ordinaire de la messe, offertoire.

Mais si la nature ne peut ni concevoir le don divin, ni, à plus forte raison, en prendre possession par elle-même, elle a, vis-à-vis de la vie surnaturelle, une aptitude particulière que l'on a appelée « puissance obédentielle », c'est-à-dire pouvoir de subir toute action qu'il plaira à Dieu d'exercer sur elle. C'est comme un champ, apte, par lui-même, à nourrir une végétation et qui ne réclame pas autre chose ; il est cependant susceptible de recevoir un superbe édifice qu'il plaira à l'homme d'élever à sa surface. Ainsi en est-il de la nature de l'homme. Complète en elle-même, au sortir des mains du Créateur, elle ne réclame rien qui dépasse ses conceptions. Les désirs dont elle a conscience ne sont qu'un vague souvenir de ce qu'elle avait reçu à l'origine, ou une préparation providentielle à la réalisation du plan divin. Mais sur cette nature, Dieu pourra élever un édifice surnaturel, et la nature le recevra, parce que Dieu suppléera par sa puissance à l'effort dont la nature serait incapable.

Encore l'édifice surnaturel n'est-il pas pour la nature une simple superposition, comme le serait, par rapport au champ, la construction élevée à sa surface. C'est la nature elle-même qui est élevée à l'état surnaturel et qui, grâce à la vie du Christ infusée dans l'âme, devient capable d'actes supérieurs à sa propre puissance. Saint Paul a une comparaison qui éclaire cette doctrine : « Toi, tu as été coupé sur un olivier de nature sauvage, et enté, contrairement à la nature, sur l'olivier franc[1]. » Le Christ, qui est la vigne et dont la sève passe dans les sarments, est de nature divine, tandis que les

1. Romains, xi, 24.

sarments sont des êtres humains. Les sarments n'ont pas poussé sur cette vigne ; ils ont été pris à un plant sauvage et greffés sur la vigne féconde, dont la sève circule en eux et leur fait produire des fruits. De même l'homme est greffé sur le Christ, le naturel est enté sur le surnaturel et il en reçoit la vie.

6. — Nécessité de la vie surnaturelle

La vie surnaturelle est obligatoire pour l'homme. C'est l'ordre établi de Dieu et il n'y en a pas d'autre qui puisse conduire au bonheur de l'éternité. La raison qui refuserait de s'élever à cette hauteur se promettrait en vain une destinée heureuse, quoique plus modeste et conforme à ses conceptions humaines. Cette destinée n'existe pas, car Dieu n'a pas promis à l'homme un bonheur autre que le bonheur surnaturel, et la vie surnaturelle est l'unique moyen d'y parvenir. On conçoit d'ailleurs que, quand un Dieu s'est fait homme et a voulu racheter l'humanité par une mort sanglante, il n'est permis à personne de tenir ce dévouement pour non avenu et de se retrancher dans une vie purement naturelle qui ne peut aboutir à rien. C'est une voie sans issue ; l'homme n'a pas droit de s'en plaindre puisqu'il est averti et que, si les difficultés de la vie surnaturelle l'effraient, le secours divin lui est offert pour en triompher.

Néanmoins, Dieu ne force personne. On peut refuser ses dons ; il ne les impose pas. Il se contente de solliciter le cœur de sa créature, comme un Père qui ne peut se résoudre à la perte de ses enfants. Si ceux-ci s'obstinent à le méconnaître, il ne veut pas les obliger à le servir et à l'aimer malgré eux.

La vie surnaturelle n'ôte rien à la vie naturelle de son activité propre. Celui en qui vit Jésus-Christ ne tire pas de cette union un avantage particulier pour son succès dans les choses de ce monde ; mais il ne subit de ce fait ni infériorité ni dommage. On ne saurait prétendre en effet que les conditions exigées par la vie surnaturelle, la fuite du mal, le combat contre les passions mauvaises, la conformité de la vie avec celle de Jésus-Christ, la pratique des vertus chrétiennes, mettent le serviteur de Dieu dans une situation défavorable vis-à-vis des hommes qui ne vivent que pour les intérêts d'ici-bas. Le Sauveur l'a fait entendre quand il a dit : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par-dessus[1], » tout cela, c'est-à-dire toutes les choses que recherchent légitimement les hommes de ce monde.

Il est même certain que, chez l'individu, dans la famille et dans la société, le véritable amour de Dieu, qui fait le fond de la vie surnaturelle, faciliterait beaucoup de devoirs, aplanirait beaucoup de difficultés et procurerait une prospérité plus solide et plus générale que ne peuvent le faire les passions humaines. Aux âmes éprouvées par le malheur, il apporterait des consolations, des espérances et un courage que la raison seule ne peut inspirer. Pratiquée par le plus grand nombre, la vie surnaturelle réaliserait ce que dit saint Paul : « La piété est utile à tout ; elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie à venir. C'est là une parole certaine et digne d'être reçue. Car nous ne prenons tant de peine et nous n'endurons les outrages que pour

1. S. Matthieu, VI, 33.

avoir mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes [1]. »

Dieu accorde avec une libéralité sans bornes le bienfait de la vie surnaturelle. Par le baptême, il met cette vie dans l'âme du petit enfant, et si l'enfant meurt en cet état, il obtient immédiatement le bonheur du ciel, qui est la transformation de la vie surnaturelle en vie glorieuse. Dieu veut que la vie surnaturelle soit à la portée de tous, des plus humbles et des plus ignorants aussi bien que des savants, des riches et des grands de ce monde. Il en rend les conditions faciles, puisque sa grâce est là pour aider celui qui, sincèrement et loyalement, veut croire, se repentir, obéir et aimer. Si cette vie impose de vrais sacrifices et interdit certaines jouissances, Dieu l'accompagne de joies intérieures qui font que l'âme chrétienne consent aux sacrifices et renonce aux jouissances sans regret. Ainsi se vérifie, dans l'expérience de chacun, la réalité de ce qu'a dit le Sauveur : « Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez le repos de vos âmes, car mon joug est doux et mon fardeau léger [2]. »

Enfin, il y a un désordre, dont les conséquences sont des plus graves, à refuser ou à perdre la vie surnaturelle, puisque l'âme surprise par la mort sans cette vie n'obtiendra jamais le bonheur pour lequel elle était faite. La refuser, c'est mépriser le don de Dieu, outrager son amour et se placer résolument en dehors de l'ordre établi par lui. C'est donc renoncer, à son propre détriment, aux biens

1. I Timothée, IV, 8-10.
2. S. Matthieu, XI, 29, 30.

éternels qne Dieu a préparés, et aller au-devant des rigueurs de la justice divine.

Le même sort menace celui qui, ayant reçu le bienfait de la vie surnaturelle, le perd par sa faute, en commettant un péché mortel, non seulement contre la foi, mais contre un précepte quelconque, et en persévérant dans ce péché. Il serait contraire à la doctrine catholique et monstrueux de dire que, « sauf le péché d'hérésie, aucun autre, si grave et énorme qu'il soit, ne fait perdre la grâce une fois reçue ». Il est également faux de croire que « quand la grâce est perdue, la foi l'est toujours en même temps[1] ». La foi survit, au contraire, dans le pécheur à toutes les autres vertus, comme un dernier lien qui le rattache à Dieu et facilitera son retour.

Quant au péché véniel, il ne diminue pas en nous la vie surnaturelle, pas plus qu'il ne diminue dans le ciel la gloire de celui qui aura eu à l'expier après sa mort. Seulement, il paralyse plus ou moins les effets de cette vie d'union avec Dieu. A ce titre, il doit être évité comme un danger, et réparé comme un mal opposé à l'amour dû à Dieu.

« Grâces soient rendues à Dieu pour son don ineffable[2] ! »

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 27, 28, Denzinger, 719, 720.
2. II Corinthiens, IX, 15.

CHAPITRE XVIII

LA GRACE ACTUELLE

Sa nécessité. — Sa gratuité. — Son respect de la liberté humaine.— Sa puissance.— Son universalité.

Puisque la vie surnaturelle est obligatoire et qu'en même temps elle dépasse tous les moyens dont dispose notre nature, il s'ensuit que Dieu, en conséquence de l'ordre qu'il a établi, doit mettre à la disposition de l'homme le secours nécessaire pour répondre à ses desseins. Il ne faut pas douter qu'il le fasse. Car « lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses [1] ? » Il vient donc à notre aide par la *grâce*, secours surnaturel qui porte ce nom à cause de son caractère absolument gratuit et de sa dépendance de la seule bonté divine.

La grâce est une intervention surnaturelle de Dieu qui s'exerce sur l'âme toute entière. « Dieu agit de telle sorte sur les cœurs des hommes et même sur leur libre arbitre que toute sainte pensée, toute pieuse résolution et tout mouvement de bonne

1. Romains, VIII, 32.

volonté viennent de lui [1]. » Elle procède par « illumination et inspiration du Saint-Esprit [2] », l'une agissant sur l'intelligence, l'autre sur le cœur et la volonté, « Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit [3]. » La grâce intervient ainsi pour aider l'homme à connaître son devoir et ensuite à l'accomplir, soit en écartant le mal, soit en exécutant le bien.

Cette grâce n'est pas inhérente et permanente dans l'âme, comme la vie surnaturelle qui est un état ; elle est faite pour l'acte transitoire et c'est pourquoi elle est appelée actuelle. Elle enveloppe l'acte tout entier, le précède, pour y déterminer et y disposer l'âme, l'accompagne, afin qu'il soit fait surnaturellement, et le suit pour en assurer les résultats [4].

Non seulement donc elle stimule les facultés pour l'accomplissement du bien, mais encore elle les aide dans son exécution jusqu'à ce que l'acte soit intégralement accompli d'une manière conforme à la volonté divine.

1. — Nécessité de la grâce

La *nécessité* absolue de la grâce actuelle résulte de l'affirmation formelle du Sauveur : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire [5] », ce qui s'applique à tout l'ordre surnaturel. L'Eglise a depuis longtemps condamné l'erreur de ceux qui pensent que les forces de la nature suffisent à tout : « Dire que, par

1. Célestin I, Denzinger, 93.
2. Boniface II, Denzinger, 150.
3. Concile de Trente, Sess. VI, 5, Denzinger, 679.
4. Boniface II, Léon IX, Denzinger, 171, 296.
5 S. Jean, XV, 5.

la force de la nature, on peut penser comme il le faut et choisir quelque bien qui a rapport au salut de la vie éternelle, et affirmer qu'on peut adhérer à l'enseignement du salut, c'est-à-dire de l'Evangile, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, qui donne à tous de se soumettre et de croire doucement à la vérité, c'est se laisser tromper par l'esprit d'hérésie[1]. » On tombe dans la même erreur si l'on croit que « l'homme peut par ses œuvres être justifié devant Dieu sans la grâce divine qui vient par Jésus-Christ » ; que « la grâce divine donnée par Jésus-Christ rend seulement plus facile à l'homme de bien vivre et de mériter la vie éternelle, alors que le libre arbitre pourrait faire l'un et l'autre sans la grâce, quoique avec peine et difficulté » ; que « sans l'inspiration prévenante et le secours du Saint-Esprit, l'homme peut croire, espérer, aimer et se repentir comme il est nécessaire pour que la grâce de la justification lui soit conférée[2] ».

Dès le sixième siècle, l'Eglise a affirmé sa doctrine au concile d'Orange, contre des hérétiques qui révoquaient en doute la nécessité absolue de la grâce. Voici les principales de ses affirmations : « La grâce est accordée à la prière de l'homme, mais c'est la grâce elle-même qui fait prier. L'augmentation et même le commencement de la foi et le désir de la foi sont un don de la grâce et viennent de l'inspiration du Saint-Esprit. Nous devons à Dieu d'avoir de bonnes pensées et de nous éloigner de l'erreur et de l'injustice; chaque fois que nous faisons le bien, c'est que Dieu, pour que nous agissions, agit en nous

1. Boniface II, Denzinger, 150.
2. Concile de Trente, Sess. VI, can. 1-3, Denzinger, 693-695.

et avec nous. La récompense est due aux bonnes actions, quand on en fait; mais la grâce, qui n'est pas due, vient la première pour qu'on les fasse. La nature humaine, même si elle était encore dans l'intégrité de sa formation originelle, ne pourrait aucunement se conserver sans le secours de son Créateur. Dieu fait en l'homme beaucoup de bonnes choses que l'homme ne fait pas; mais l'homme ne peut faire aucun bien que Dieu ne lui donne de faire. C'est par un don de Dieu que l'on aime Dieu; lui-même nous a donné de l'aimer alors qu'il a aimé ceux qui ne l'aimaient pas; nous avons été aimés quand nous déplaisions, afin que vînt en nous ce par quoi nous devions plaire[1]. »

L'homme a toujours cherché à se prévaloir de ses forces naturelles pour se passer plus ou moins complètement du secours de Dieu dans l'accomplissement du bien; l'Eglise n'a cessé de son côté de lui rappeler que ce secours lui est indispensable en tout ce qui concerne son salut éternel, qui est une œuvre essentiellement surnaturelle. Sur cette question capitale, elle n'a pas craint d'entrer dans le plus grand détail.

La grâce est nécessaire pour que nous ayons la première idée de la vérité et du bien. « Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre aptitude vient de Dieu[2]. » Par la grâce « nous est révélée et découverte l'intelligence des commandements, afin que nous sachions ce que nous devons désirer et éviter, et c'est par elle qu'il nous est donné

1. Boniface II, Denzinger, 146, 148, 152, 161-163, 168.
2. II Corinthiens, III, 5.

d'aimer et de pouvoir l'accomplissement de ce que nous savons devoir être fait[1] ».

Elle est nécessaire pour nous aider à éviter le mal. « Elle n'a pas seulement de valeur pour la rémission des péchés déjà commis, elle est encore un secours pour empêcher d'en commettre[2]. » Même quand on possède la vie surnaturelle, « on n'est apte à surmonter les tentations du démon et à vaincre les convoitises de la chair que si, par le secours quotidien de Dieu, on reçoit le don de persévérer dans une bonne conduite[3] ». On ne peut même pas, sans elle, obéir fidèlement aux préceptes de la loi naturelle sans défaillance, à cause de cette opposition intérieure que cette loi rencontre en nous. « Le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas... Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison... Qui me délivrera de ce corps de mort? Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur[4]. » Lui seul en effet peut soutenir l'homme dans ce combat intérieur, et le faire triompher.

Il ne suit pas de là cependant que la nature, privée de la grâce, ne puisse faire que du mal. L'Eglise a condamné ceux qui enseignaient que « toutes les actions accomplies avant qu'on soit justifié, de quelque manière qu'elles soient faites, ne sont que des péchés, méritent la haine de Dieu, et que même plus on s'efforce de se disposer à la grâce, plus on pèche gravement[5] ».

1. Innocent I, Denzinger, 68.
2. Innocent I, Denzinger, 67.
3. Célestin I, Denzinger, 90.
4. Romains, VII, 18-25.
5. Concile de Trente, Sess. VI, can. 7, Denzinger, 699.

Il faut encore, non seulement la grâce, mais un privilège spécial pour éviter tous les péchés véniels. Quand en effet les plus saints disent dans la prière: « Pardonnez-nous nos offenses », ils s'inspirent de la vérité. « En priant ainsi, ce serait mentir, non aux hommes, mais au Seigneur lui-même, que de demander des lèvres le pardon et dire au fond du cœur que l'on n'a rien à se faire pardonner[1]. » Aussi ne peut-on pas croire qu'« il est possible d'éviter pendant toute sa vie tous les péchés, même véniels, sans un privilège spécial de Dieu, comme l'Eglise le reconnaît pour la bienheureuse Vierge[2] ».

La grâce est nécessaire pour le commencement de la foi. Le concile d'Orange l'a défini. C'est la doctrine de saint Paul, qui dit de Dieu : « Qui lui a donné le premier, pour avoir à recevoir en retour? De lui, par lui et pour lui sont toutes choses[3]. » Il écrivait : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu[4] ? » En parlant de lui-même et de son appel à la foi et à l'apostolat, il disait encore : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis[5]. » Tout chrétien doit en dire autant. Il doit reconnaître en Jésus-Christ « l'auteur et le consommateur de la foi[6] ».

Elle est nécessaire pour que nous commencions toute bonne action. « Nous professons et nous croyons sagement que, dans toute bonne action, ce n'est pas nous qui commençons, pour être ensuite

1. Innocent I, Denzinger, 72.
2. Concile de Trente, Sess. VI, can 23, Denzinger; 715.
3. Romains, XI, 35, 36.
4. I Corinthiens, IV, 7.
5. I Corinthiens, XV, 10.
6. Hébreux, XII, 2.

aidés par la miséricorde de Dieu ; c'est lui qui, sans aucun mérite préalable de notre part, nous inspire d'abord la foi et son amour...Il faut donc évidemment croire que, dans le larron que le Seigneur rappela à la patrie du paradis, dans le centurion Corneille auquel l'ange du Seigneur fut envoyé, et dans Zachée qui mérita de recevoir le Seigneur lui-même, la foi admirable ne vint pas de la nature, mais fut un don de la divine munificence[1]. »

La grâce est absolument nécessaire pour tout acte de la vie surnaturelle. Dans l'ordre surnaturel, « c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire[2] ». La vie surnaturelle étant la vie de Jésus-Christ en nous, « Jésus-Christ lui-même, comme la tête dans les membres et la vigne dans les sarments, met sans cesse sa vertu en ceux qui sont justifiés, vertu qui toujours précède, accompagne et suit leurs bonnes actions, et sans laquelle elles ne sauraient en aucune manière plaire à Dieu ni mériter[3] ».

Elle est encore nécessaire pour la persévérance dans le bien, qui est une des conditions du salut : « Celui qui persévèrera jusqu'à la fin sera sauvé[4]. » Jésus-Christ, qui donne la grâce, « affermit en toute bonne œuvre[5] ». Il en résulte que, « même ceux qui sont régénérés et saints doivent toujours implorer le secours de Dieu pour arriver à une bonne fin et persévérer dans le bien[6] ». Ce secours est indispensable. « Celui qui est justifié ne peut persévérer

1. Boniface II, Denzinger, 171.
2. Philippiens, II, 13.
3. Concile de Trente, Sess. VI, 16, Denzinger, 692.
4. S. Matthieu, XXIV, 13.
5. II Thessaloniciens, II, 17.
6. Boniface II, Denzinger, 153.

dans la justice qu'il a reçue sans un secours spécial de Dieu, et avec ce secours il le peut[1]. »

C'est donc un fait indiscutable et catégoriquement affirmé par la doctrine catholique, que la grâce de Dieu est pour l'homme un secours absolument nécessaire, s'il veut se conduire d'une manière conforme à la volonté de Dieu et atteindre le bonheur éternel. La raison est obligée de reconnaître cette nécessité, en vertu du principe que les moyens doivent toujours être proportionnés à la fin ; à une fin surnaturelle, on ne peut atteindre que par des moyens surnaturels ; ces moyens ne peuvent être fournis que par Dieu, et ce sont ces moyens qui portent le nom de grâce actuelle.

2. — Gratuité de la grâce

Le caractère surnaturel de la grâce fait encore qu'elle ne peut être méritée par l'homme sans le secours de cette grâce elle-même. Elle est un pur don de Dieu. Sans doute, Dieu ne peut se dispenser d'accorder ce don, du moment qu'il veut que l'homme ait la vie surnaturelle et plus tard la vie éternelle, double vie qui est absolument au-dessus de sa portée. Mais cette double vie n'étant due à l'homme à aucun titre et n'étant accordée que par la munificence toute *gratuite* de Dieu, les moyens pour y arriver participent nécessairement au caractère de la fin : tout est gratuit et procuré à l'homme par pure libéralité divine.

« Si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres, autrement la grâce cesse d'être une grâce[2]. »

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 22, Denzinger, 714.
2. Romains, XI, 6.

Les actions de l'homme, si parfaites et si héroïques qu'elles soient au point de vue purement naturel, ne peuvent mériter la moindre des grâces divines. Il n'y a nulle proportion entre ces causes et cet effet. « Il est dit que nous sommes justifiés gratuitement, parce que rien de ce qui précède la justification, foi ou œuvres, ne peut mériter la grâce de la justification[1]. »

Il en est de même de toutes les autres grâces sans exception. Cette gratuité est d'ailleurs la conséquence de la nécessité absolue de la grâce : si la grâce doit nécessairement précéder toute œuvre capable de contribuer au salut, il est clair qu'elle est une condition préalable qui ne peut venir de nous et que Dieu seul peut procurer.

3. — Respect de la liberté humaine

Bien que la grâce procède de Dieu qui est tout-puissant, elle laisse cependant à l'homme le plein usage de sa libre volonté. On peut donc refuser la grâce ou résister à son influence. Saint Paul constate qu'en lui « la grâce n'a pas été vaine[2] », et il exhorte « à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain[3] ». C'est donc que la grâce est antérieure à toutes les œuvres de l'homme, puisque ces œuvres peuvent ne pas suivre la grâce, et que cette grâce ne s'impose pas fatalement. L'homme « peut la rejeter, se mettre en désaccord avec elle, s'il le veut, ne rien faire, comme s'il était inanimé, et se comporter d'une manière purement passive[4]. » De fait, il est

1. Concile de Trente, Sess. VI, 8, Denzinger, 683.
2. I Corinthiens, XV, 10.
3. II Corinthiens, VII, 1.
4. Concile de Trente, Sess. VI, 5, can. 4, Denzinger, 679, 696.

contraire à la vérité de dire que, « dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure[1] ». L'Eglise a condamné à plusieurs reprises les hérétiques qui ont soutenu que « la grâce est un acte de la main toute-puissante de Dieu, que rien ne peut empêcher ni retarder; c'est la volonté du Dieu tout-puissant ordonnant et faisant ce qu'il ordonne; l'effet suit indubitablement la volonté de Dieu; quand il touche une âme par l'action intérieure de sa grâce, nulle volonté humaine ne lui résiste; Dieu opère dans l'âme l'obéissance qu'il requiert; la grâce de Dieu est forte, puissante, souveraine, invincible; Dieu éclaire l'âme et la guérit, tout comme le corps, par sa seule volonté : il ordonne et il est obéi[2] ». Si ces affirmations étaient vraies, la coopération de la volonté humaine serait nulle, la liberté intérieure serait supprimée et Dieu deviendrait responsable du malheur de ceux qui se perdent.

Dieu respecte donc le libre arbitre de l'homme; il se contente de l'aider. « Par le secours et le don de Dieu, le libre arbitre n'est pas supprimé, mais libéré, de manière à passer des ténèbres à la lumière, du mal au bien, de la maladie à la santé, de l'imprudence à la sagesse. La bonté de Dieu envers les hommes est si grande, qu'il veut que ses dons deviennent pour nous des mérites et qu'il nous donnera les récompenses éternelles en retour des grâces qu'il nous a accordées. Il agit en nous de telle sorte que nous voulions et fassions ce qu'il veut; il ne permet pas que restent inutiles en nous les biens qu'il nous a donnés à utiliser, et non à négliger, afin

1. Innocent X, Denzinger, 967.
2. Clément XI, Denzinger, 1227-1240.

que nous soyons les coopérateurs de la grâce de Dieu [1]. »

L'action de Dieu sur l'âme est mystérieuse, parce que celui qui agit est l'infini et qu'il nous est impossible de comprendre la nature des rapports de l'infini avec le fini. Mais cette action, sans rien perdre de sa puissance, est toujours d'une souveraine délicatesse quand elle s'exerce sur de pauvres créatures comme les hommes.

Sur ce point se manifeste encore l'analogie que Dieu a voulu établir entre les choses surnaturelles et celles de la nature. L'homme, par son génie, arrive à s'emparer des forces les plus formidables, à les discipliner, à les plier à son usage et à leur faire produire des effets divers, depuis les plus énergiques jusqu'aux plus délicats. Bien que ces forces dépassent de beaucoup sa propre puissance, il ne les emploie que quand il veut, dans la mesure où il le veut, et à lui seul reviennent le mérite et le bénéfice du travail qu'elles ont exécuté. L'homme se comporte de même à l'égard de la grâce divine. Cette grâce met à sa disposition une force surnaturelle qui est sans limites ; l'homme ne l'utilise que s'il le veut, dans la mesure où il le veut ; avec cette force, il accomplit les actes les plus divers, depuis le sacrifice le plus héroïque jusqu'à la plus simple pensée, et à lui seul Dieu laisse le mérite du bon emploi qui en a été fait.

Du reste, la manière dont Dieu parle et se comporte vis-à-vis des âmes prouve surabondamment qu'il n'entend point les violenter. « Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je soupe-

1. Célestin I, Denzinger, 96.

rai avec lui et lui avec moi [1]. » Le Seigneur n'entre que si on lui ouvre. Dans la parabole des invités au festin, il montre des âmes qui, au lieu de répondre à son appel, se détournent de lui pour se vouer aux intérêts et aux jouissances de ce monde [2]. A ses côtés, les Juifs, Judas, le mauvais larron, résistent à toutes les avances de sa grâce ; d'autres, comme Madeleine, Zachée, Pierre, le bon larron, en profitent pour se convertir. Ces contrastes se perpétuent à travers les siècles, et un jour les hommes seront récompensés ou punis suivant la manière dont ils auront librement mis en œuvre ou rejeté la grâce de Dieu. Chacun sent aussi en lui-même que la grâce le sollicite, mais ne s'impose pas. En la recevant ou en la repoussant, il a conscience qu'il pourrait se comporter tout différemment. Ce sentiment intime ne saurait être trompeur.

Des expressions très fortes sont parfois employées au sujet de la grâce. Ainsi Notre-Seigneur dit : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire [3]. » Mais cette attraction ne contraint pas. Beaucoup ont été attirés par le Père, qui n'ont pas voulu venir au Fils. Il est donc faux de prétendre que, « quiconque ne vient pas à lui, après avoir entendu la voix extérieure du Fils, n'a pas du tout été instruit par le Père [4]. » L'appel du Père et celui du Fils sont concordants, mais ils ne forcent la volonté ni l'un ni l'autre. Saint Paul dit aussi, en parlant de la vocation à la vie de la grâce : « Elle ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de

1. Apocalypse, III, 20.
2. S. Luc, XIV, 17-21.
3. S. Jean, VI, 44.
4. Clément XI, Denzinger, 1232.

Dieu qui fait miséricorde[1]. » Il ajoute ailleurs : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire[2]. » Ces manières de parler s'expliquent par la coopération de Dieu et de l'homme au même acte surnaturel.

L'homme agit dans toute la plénitude de sa liberté, mais son action demeure impuissante par elle-même. Dieu intervient et lui donne l'efficacité surnaturelle. C'est donc à lui que revient le principal rôle dans l'acte accompli avec son concours.

Dès lors que la vie surnaturelle est obligatoire, puisque sans elle le salut est impossible, la grâce actuelle l'est également. L'homme est obligé de faire bon accueil au secours que Dieu lui offre ; il se rend à la fois impuissant et coupable en se dérobant systématiquement aux avances qui lui sont faites. Ne pouvant rien sans Dieu pour acquérir et conserver la vie surnaturelle, il restera privé de cette vie par sa faute et subira plus tard les conséquences de cette privation voulue. Voilà pourquoi il est recommandé de « ne pas manquer à la grâce de Dieu » ; car « lorsque la terre, abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, produit une herbe utile à ceux pour qui on la cultive, elle a part à la bénédiction de Dieu ; mais si elle ne produit que des épines et des chardons, elle est jugée mauvaise, près d'être maudite, et l'on finit par y mettre le feu[3] ». Il faut donc recevoir la grâce, la mettre à profit, lui faire produire tous les fruits pour lesquels Dieu la donne.

1. Romains, IX, 16.
2. Philippiens, II, 13.
3. Hébreux, VI, 7, 8 ; XII, 15.

4. — Puissance de la grâce

Avec cette grâce, l'homme deviendra capable de tout bien. « Je puis tout en celui qui me fortifie [1] », dit saint Paul. Bien plus, rien au monde ne pourra, si l'homme le veut, empêcher cette grâce de produire ses effets de salut. « J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni ce qu'il y a de plus haut ou de plus profond, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur [2]. » L'homme peut avoir toute confiance ; s'il reçoit la grâce et s'il coopère dans la mesure de sa bonne volonté, sa fidélité, son union persévérante avec Dieu et son salut sont assurés, malgré tous les efforts contraires des créatures.

5. — Universalité de la grâce

Enfin la grâce est offerte et accordée à tous les hommes sans exception. C'est une conséquence logique du plan de Dieu, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité [3] ».

La grâce est assurée à tous les chrétiens. « C'est la volonté de mon Père, qui m'a envoyé, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle [4] », et par conséquent les moyens de l'atteindre. « Nous croyons, conformément à la foi catho-

1. Philippiens, IV, 13.
2. Romains, VIII, 38, 39.
3. I Timothée, II, 4.
4. S. Jean, VI, 40.

lique, qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, tous les baptisés peuvent et doivent, avec le secours et la coopération du Christ, accomplir ce qui est nécessaire au salut, pourvu qu'ils veuillent travailler fidèlement[1]. » Il n'y a donc rien d'impossible pour eux ; « les commandements de Dieu ne sont pas impossibles à observer pour celui qui est justifié et possède la grâce[2] ». C'est à tort que les jansénistes ont affirmé que « certains commandements de Dieu sont impraticables pour les justes, dans l'état actuel de leurs forces, malgré leur volonté et leurs efforts, parce que la grâce leur fait défaut pour pouvoir les pratiquer[3] ». Rien n'est plus contraire que cette affirmation à la parole de saint Paul : « Je puis tout en celui qui me fortifie[4]. » Dieu prodigue sa grâce à tous ses enfants ; il ne les abandonne jamais à leur propre faiblesse que quand il y est contraint par leur mauvais vouloir. « Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a une fois justifiés par sa grâce, à moins qu'il n'ait été abandonné le premier[5]. »

Dieu assure également la grâce à tous les hommes, même s'ils ne sont pas ses enfants par le baptême. Il le faut bien, puisqu'il veut que tous soient sauvés et qu'ils ne peuvent l'être sans la grâce. Saint Pierre l'affirme aussi bien que saint Paul : « Dieu use de patience, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la pénitence[6]. » Cette importante vérité avait déjà été proclamée bien avant la venue de Jésus-Christ. « Je ne prends point plaisir

1. Boniface II, Denzinger, 169.
2. Concile de Trente, Sess. VI, can. 18, Denzinger, 710.
3. Innocent X, Denzinger, 966.
4. Philippiens, IV, 13.
5. Concile de Trente ; Sess. VI, 11, Denzinger, 686.
6. II Pierre, III, 9.

à la mort du pécheur, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie et qu'il vive[1]. » Il y a là une volonté de Dieu formelle et constante.

L'Eglise a condamné cette affirmation que « les païens, les juifs, les hérétiques et tous ceux de la même espèce ne reçoivent absolument aucune influence de Jésus-Christ; il faut donc conclure à bon droit qu'ils en sont réduits à leur volonté seule et impuissante et sont dépourvus de toute grâce suffisante[2] ». Le contraire étant vrai, tous les hommes, quels qu'ils soient, bénéficient de l'influence bienfaisante du Rédempteur, tous ont une grâce suffisante pour se sauver. Il est inadmissible, en effet, que « Dieu, qui est juste, puisse commander quelque chose d'impossible, et que lui, qui est bon, doive damner l'homme pour ce qu'il n'a pu éviter[3] ».

« Ceux qui ignorent invinciblement notre très sainte religion, et qui, observant avec soin la loi naturelle et ses préceptes, gravés par Dieu dans le cœur de tous, sont disposés à obéir à Dieu et mènent une vie honnête et droite, peuvent, avec l'aide de la lumière et de la grâce divine, acquérir la vie éternelle; car Dieu, qui voit parfaitement, scrute et connaît les esprits, les âmes, les pensées et les habitudes de tous, ne permet pas, dans sa souveraine bonté et clémence, que celui qui n'est pas coupable de faute volontaire soit puni des supplices éternels[4] ». En dehors de la vraie religion, la grâce est accordée et, par elle, tous peuvent parvenir à la vie éternelle. C'est, en effet, un principe reconnu par toute la théologie catholique, que « quand on

1. Ezéchiel, XXXIII, 11.
2. Alexandre VIII, Denzinger, 1162.
3. Pie VI, Denzinger, 1382.
4. Pie IX, Denzinger, 1529.

fait ce qu'on peut, Dieu ne refuse pas la grâce ». Et comme la grâce est prévenante, c'est encore elle qui suscite la bonne volonté nécessaire.

Si la grâce ne réussit pas dans son œuvre de salut, c'est que la volonté humaine a refusé de la suivre. Par conséquent, ceux-là mêmes qui se perdent par leurs péchés ont eu la grâce suffisante pour se sauver. Saint Paul le suppose très clairement, en s'adressant aux Juifs rebelles : « Tu penses que tu échapperas au jugement de Dieu ? Méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? Ne sais-tu pas que la bonté de Dieu t'invite à la pénitence ? Par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance dans le bien, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité ; mais la colère et l'indignation aux enfants de dispute, indociles à la vérité, dociles à l'iniquité[1]. »

Il est donc très certain que Dieu veut le salut de tous les hommes, que, dans sa bonté et sa puissance infinies, il prend les moyens pour que ce salut soit possible et que ceux-là seuls se perdent qui refusent de profiter de la grâce qui leur est offerte. Il est également certain que le salut n'est possible que par Jésus-Christ. « Le salut n'est en aucun autre : car il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés[2]. » Par conséquent, même avant la venue de Jésus-Christ, les hommes n'ont été sauvés que par ses mérites.

1. Romains, II, 3-8.
2. Actes, IV, 12.

Mais comment la grâce est-elle arrivée à ces multitudes d'hommes de toutes les races et de toutes les nations qui ont passé sur la terre avant le Rédempteur? Comment arrive-t-elle à ces multitudes qui vivent aujourd'hui en dehors du christianisme? C'est un secret que Dieu n'a révélé à personne; nous devons nous résoudre à l'ignorer en ce monde et faire un acte de foi en la providence paternelle de celui qui a ses raisons pour nous laisser ignorer le mystère de son gouvernement divin. En face de cette question, saint Paul ne savait que dire : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous. O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles! Car qui a connu la pensée du Seigneur ou qui a été son conseiller[1] ? »

L'Eglise n'a trouvé dans le dépôt de la révélation aucune lumière à ce sujet. Elle a seulement laissé dire à l'un de ses plus grands docteurs : « Si quelqu'un, élevé dans les forêts ou au milieu d'animaux, suivait la conduite de sa raison dans la recherche du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révèlerait, par inspiration intérieure, ce qu'il est nécessaire de croire, ou lui enverrait quelque prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille[2]. » Au moyen de cette inspiration intérieure, qui échappe à toute constatation, Dieu peut communiquer sa grâce à toutes les âmes, soit au cours de la vie, soit même, et peut-être plus favorablement, à l'heure de la mort.

1. Romains, xi, 32-34.
2. S. Thomas d'Aquin, *De veritate*, xiv, 11, 1.

CHAPITRE XIX

LA PRIÈRE

Ses motifs. — Sa nécessité. — Son efficacité. — Ses conditions. — Son objet. — Prière publique. — Prière aux saints.

La grâce vient toujours de Dieu, mais différents motifs peuvent déterminer Dieu à l'accorder. Souvent, il la donne de son propre mouvement; il en est nécessairement ainsi de toute grâce prévenante et d'une multitude d'autres que l'homme n'a même pas songé à désirer. Parfois, Dieu accorde la grâce à la prière qu'une âme lui adresse pour elle-même ou pour d'autres. Enfin il la donne encore dans la réception des sacrements, qui sont des moyens institués par lui pour la produire.

1. — Motifs de la prière

La prière est un acte par lequel l'âme s'élève jusqu'à Dieu pour lui exprimer ses sentiments ou ses désirs. Cet acte fait partie du culte dû à Dieu, qui doit être adoré et remercié de ses bienfaits, auquel il faut demander les biens utiles à la vie surnaturelle et à la vie naturelle et duquel il faut implorer

le pardon des fautes commises. L'âme prie toutes les fois que, pour l'un de ces quatre *motifs*, elle s'adresse à Dieu avec le respect, l'amour, l'humilité et la confiance qui conviennent quand on traite directement avec le Tout-Puissant et l'infiniment bon.

La raison elle-même se rend compte que l'homme ne peut se dispenser d'avoir avec Dieu les rapports qui sont commandés par la situation réciproque de l'un et de l'autre. Il parle à Dieu comme la créature au Créateur, le serviteur au souverain maître, l'obligé au bienfaiteur, le racheté au Rédempteur, l'enfant à son Père. Ces titres divers lui inspirent les sentiments qui doivent animer sa prière. On ne se dispense pas raisonnablement de prier en supposant Dieu trop grand pour s'occuper de notre petitesse, trop éloigné pour s'intéresser à notre sort, trop dédaigneux pour tenir compte de nos vœux, trop rigide pour incliner sa volonté dans le sens de nos humbles désirs. Tout, dans notre nature, proteste contre ces allégations. Par un instinct impérieux, qui ne saurait venir que de Dieu, notre âme prie, et elle a la conviction inébranlable que ce n'est pas en vain.

Cette conviction est autorisée, de la manière la plus formelle, par les recommandations instantes du Sauveur, qui fait de la prière l'un des devoirs les plus pressants de la vie chrétienne. « Il faut prier toujours et sans se lasser[1]. Prenez garde, veillez et priez[2]. » Lui-même, il a tenu à donner l'exemple ; sa vie a été comme une prière continuelle. Bien plus, il a voulu laisser aux hommes une formule de

1. S. Luc, XVIII, 1.
2. S. Marc, XIII, 32.

prière qui est comme le type de toutes celles qu'ils peuvent faire :

« Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour, pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, et ne nous laissez pas succomber à la tentation, mais délivrez-nous du mal [1]. »

Les trois premières demandes se rapportent à la gloire de Dieu dont l'homme souhaite l'extension et à laquelle il veut travailler par son obéissance. Ainsi sont remplis les devoirs de l'adoration et de la reconnaissance. La prière passe ensuite à la demande, quand elle réclame de Dieu le pain pour le corps et, pour l'âme, la préservation de la tentation et la délivrance du mal. Elle exprime aussi le repentir en demandant le pardon des offenses. En même temps, elle implique les sentiments d'amour et de confiance envers Dieu, le Père qui est dans les cieux, et d'amour envers le prochain auquel il faut pardonner.

On doit remarquer que cette prière, si simple et si complète, est faite pour l'humanité entière, dont tous les membres appellent Dieu « notre Père qui êtes aux cieux ». Il ne s'y trouve aucune allusion à l'incarnation, à la rédemption, ni à la société spirituelle établie par Jésus-Christ, afin que ceux qui ignorent ou méconnaissent ces grands bienfaits puissent encore adresser à Dieu l'expression de leurs sentiments et de leurs désirs. Seul, un Dieu pouvait apprendre à l'homme à proférer de telles

1. S. Matthieu, VI, 9-13.

demandes; seul, il avait le droit de permettre aux plus déshérités, aux plus coupables, aux plus indignes, de lui parler en enfants ; seul, il pouvait dicter une formule qui se prêtât à la fois aux aspirations de celui qui croit à peine et à l'héroïque amour des plus grands saints.

Les apôtres répètent les exhortations du Sauveur à la prière. « Priez sans cesse[1] », soyez « assidus à la prière[2], persévérez dans la prière[3], soyez prudents et sobres pour vaquer à la prière[4] ».

2. — Nécessité de la prière

La prière, en effet, est absolument *nécessaire* pour obtenir certaines grâces. « Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation[5]; veillez et priez sans cesse, afin que vous soyez trouvés dignes d'échapper à tous ces maux[6]. » Sans doute, la grâce prévient la prière; mais il faut aussi qu'elle la suive, et, si la prière a fait défaut, certaines grâces ne sont pas données, même si elles sont essentielles au salut, comme celles du repentir sincère et de la persévérance finale[7]. Dieu n'impose pas ses dons ; bien qu'il soit le premier à les offrir, il ne les accorde que si l'homme donne son assentiment, et cet assentiment est signifié par la prière qui

1. I Thessaloniciens, v, 7.
2. Romains, xii, 12.
3. Colossiens, iv, 2.
4. I Pierre, iv, 7.
5. S. Matthieu, xxvi, 41.
6. S. Luc, xxi, 36.
7. « Il est incontestable que Dieu prépare certains biens sans qu'on le prie, comme le commencement de la foi; mais il en est d'autres qu'il ne prépare que si on le prie, comme la persévérance finale. » S. Augustin, *De bono persever*, 16.

demande et qui remercie. Il arrive ainsi que, sans la prière, l'accomplissement de certains devoirs reste au-dessus des forces de l'homme. « Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais, en ordonnant, il avertit de faire ce que l'on peut et de demander ce que l'on ne peut pas ; ensuite il aide pour que l'on puisse[1]. »

On peut s'étonner que Dieu exige qu'on le prie, alors qu'il connaît beaucoup mieux que nous toutes les nécessités de notre vie. De fait, quand il s'agit de la vie naturelle, il intervient ordinairement sans qu'on le lui demande. « Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et les injustes[2]. »

Encore veut-il qu'on lui demande le pain de chaque jour, afin que l'homme se souvienne qu'il doit tous les biens naturels au Père qui est dans les cieux et reconnaisse sa propre dépendance vis-à-vis du Créateur de toutes choses.

Mais, dans la vie surnaturelle, les biens que réclame la prière ne sont pas dus à la nature ; s'ils sont nécessaires, ils ne sont pas imposés ; ils sont accordés, non par justice, mais par pure bonté. Dieu traite l'homme en être raisonnable, qui doit se rendre compte de ce qu'il est en lui-même par ses propres forces, et de ce qu'il peut et doit devenir par le secours de Dieu. Si les dons surnaturels lui étaient départis sans qu'il ait à les demander, l'homme se persuaderait aisément que ces dons lui viennent de lui-même ; il n'aurait plus à l'égard de Dieu les sentiments d'humilité, de confiance et de reconnaissance qui sont partie essentielle du fond même de

1. Concile de Trente, Sess. VI, 11, Denzinger, 686.
2. S. Matthieu, V, 45.

la religion. La prière suppose et entretient ces sentiments. Elle n'apprend rien à Dieu, mais elle rappelle à l'homme que, par lui-même, il est impuissant à atteindre sa fin surnaturelle. Elle entraîne comme conséquence l'accomplissement des plus grands devoirs envers Dieu : l'adoration de la majesté souveraine, l'action de grâces envers le Père infiniment bon, la demande du pardon pour les fautes commises envers lui et l'humble sollicitation de ses bienfaits de tout ordre.

3. — Efficacité de la prière

Rien, d'ailleurs, ne justifie mieux le rôle de la prière que l'*efficacité* qui lui est attribuée par Dieu lui-même. « Demandez, et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira. Car quiconque demande reçoit, qui cherche trouve, et l'on ouvrira à celui qui frappe... Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient[1] ! Tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez[2]. Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai[3]. Si vous demeurez en moi et si mes paroles demeurent en vous, vous demanderez tout ce que vous voudrez et cela vous arrivera[4]. Ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera. Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé en

1. S. Matthieu, VII, 7-11.
2. S. Matthieu, XXI, 22,
3. S. Jean, XIV, 13.
4. S. Jean, XV, 7.

mon nom ; demandez et vous recevrez[1]. » Pour donner plus de force à ces instances, le Sauveur multiplie, dans ses paraboles et dans sa propre conduite, les exemples de prières exaucées.

Les apôtres, qui exhortent les fidèles à la prière, insistent aussi sur son efficacité. « Nous avons auprès de Dieu cette pleine confiance que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute. Et si nous savons qu'il nous écoute, quelque chose que nous lui demandions, nous savons que nous obtenons ce que nous avons demandé[2]. »

4. — Conditions de la prière

Il n'est pourtant pas rare que, malgré des promesses si formelles, les prières ne soient pas exaucées. La première cause de leur insuccès vient de ce que souvent elles sont mal faites. « Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, avec l'intention de satisfaire vos passions[3]. » Certaines *conditions* sont en effet nécessaires pour que la prière arrive au cœur de Dieu. Il faut prier avec foi et confiance, car Dieu n'est guère disposé à entendre celui qui doute de sa puissance ou de sa bonté. Il faut prier avec humilité : « Revêtez-vous d'humilité, car Dieu résiste aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles[4]. » Il faut prier avec loyauté, en commençant par faire la volonté du Seigneur pour qu'il fasse la nôtre. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs ;

1. S. Jean, XVI, 23, 24.
2. I Jean, V, 14, 15.
3. S. Jacques, IV, 3.
4. I Pierre, V, 5.

purifiez vos cœurs, hommes de duplicité. Sentez votre misère... humiliez-vous devant le Seigneur[1]. » Il faut prier avec constance et « persévérer dans la prière[2] », car Dieu peut avoir ses raisons pour ne pas accorder dès la première requête.

Il faut prier avec la charité fraternelle au cœur; Notre-Seigneur l'indique assez dans la prière qu'il nous a laissée, et il a ajouté : « Si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, quelque chose qu'ils demandent, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux[3]. » Enfin il faut surtout prier en union avec Notre-Seigneur, qui a tant recommandé de prier en son nom[4]. Lui-même d'ailleurs nous aide déjà par sa grâce et nous envoie son Esprit pour que nous puissions bien prier. « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse; car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour vous par des gémissements ineffables[5]. »

5. — Objet de la prière

Parfois des prières faites dans ces conditions ne sont pas exaucées, ou du moins paraissent ne pas l'être, parce que ce que l'on demande à Dieu n'est pas « selon sa volonté[6] ». Dieu accorde alors un autre bien, plus conforme au véritable intérêt de l'âme que celui qu'on avait demandé. Ainsi, Dieu agit en Père, quand il donne à celui qui réclamait la délivrance

1. S. Jacques, IV, 8-10.
2. Colossiens, IV, 2.
3. S. Matthieu, XVIII, 19.
4. S. Jean, XIV, 13; XVI, 23.
5. Romains, VIII, 26.
6. I Jean, V, 14.

d'un mal, la patience pour le supporter chrétiennement. Saint Paul pria le Seigneur d'écarter de lui les assauts de Satan. Il lui fut répondu : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre toute entière[1]. » A toutes les prières adressées à Dieu dans l'intérêt de la vie surnaturelle de l'âme, la grâce est sûrement accordée, mais sous la forme que Dieu juge préférable. Il ne donne point des vertus toutes faites ni des mérites tout acquis ; il donne sa grâce qui aide très puissamment à acquérir les vertus et les mérites.

La substitution des grâces préférables aux biens qu'on demande a lieu surtout quand la prière a en vue des avantages temporels, la santé, le succès, la vie présente. Dieu, qui connaît mieux que nous-mêmes nos véritables intérêts, s'inspire alors de sa bonté parfaitement éclairée et non de nos désirs aveugles. Il n'y a donc alors qu'à se soumettre à sa décision paternelle et à redire, en union avec le Sauveur : « Père, que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse[2] ! » Déjà un ancien juste l'avait compris, quand il disait : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : que le nom du Seigneur soit béni[3] ! »

Il n'en est pas moins vrai cependant que Dieu exauce souvent les prières qui se rapportent à de simples faveurs temporelles. L'Evangile en fournit de nombreux exemples. On y voit des malades guéris, des morts ressuscités, des tempêtes apaisées par le Sauveur à la prière des hommes. Dieu s'est plu fréquemment à encourager la prière en l'exauçant

1. II Corinthiens, XII, 8, 9.
2. S. Luc, XXII, 42.
3. Job, I, 21.

dans des conditions analogues. Il est donc raisonnable de prier Dieu pour obtenir de semblables bienfaits ; quand il les accorde, il montre par là qu'il sera bien mieux disposé encore à se laisser toucher quand on l'implorera au sujet des biens supérieurs qui intéressent le salut.

Il n'y a pas à dire que de semblables prières sollicitent une chose impossible, une dérogation aux lois immuables de la nature. Les faits sont là : ils démontrent que cette dérogation est possible au souverain Maître de la nature, auteur de ces lois. D'ailleurs ces lois sont-elles aussi immuables qu'on le prétend ? Beaucoup se croient en droit d'en douter. D'autre part, la loi n'est pas ébranlée parce qu'un fait particulier est soustrait à son influence, et l'ordre général est d'autant moins troublé que Dieu, en posant une loi dont l'existence et le sens ne peuvent s'expliquer que par un acte de sa volonté, a prévu à l'avance les cas dans lesquels il serait dérogé à l'application naturelle de cette loi, à la prière de l'homme ou sur un ordre spontané de sa toute-puissante bonté. La persuasion que de telles prières peuvent être exaucées est profondément enracinée dans le cœur de l'homme ; aussi n'a-t-on jamais manqué de les adresser à Dieu.

6. — La prière publique

L'intention de Jésus-Christ est qu'on ne prie pas uniquement pour soi. Tous les hommes appartiennent à une même famille ; ils doivent prier en commun et dire : « Notre Père, donnez-nous, pardonnez-nous, délivrez-nous[1]. » Ils prient les uns pour

1. S. Matthieu, VI, 9-13.

les autres. « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris; car la prière fervente du juste a beaucoup de puissance[1]. » Le chrétien a même le devoir de prier pour ceux qui lui font du mal. « Priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux[2]. »

Notre-Seigneur ne veut pas que l'on prie pour être vu des hommes, ni qu'on multiplie les paroles en s'adressant à Dieu : « Quand tu veux prier, entre dans ta chambre et, ayant fermé ta porte, prie ton Père qui est présent dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. Dans vos prières, ne multipliez pas les paroles, comme font les païens, qui s'imaginent être exaucés à force de paroles. Ne leur ressemblez pas, car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez[3]. »

Toutefois, il n'exclut nullement la prière *en commun*. Lui-même allait prier au temple de Jérusalem, et, sous la conduite des apôtres, les premiers chrétiens se réunissaient ensemble pour prier. « Tous, dans un même esprit, persévéraient dans la prière, avec quelques femmes et Marie, mère de Jésus, et ses frères... Chaque jour, tous ensemble, ils fréquentaient le temple et rompaient le pain dans leurs maisons », c'est-à-dire célébraient le mystère eucharistique, « louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple[4] ». Dans ces réunions qui rassemblent les chrétiens pour la *prière publique* s'affirme l'unité de l'Eglise et se raffermit le lien de la

1. S. Jacques, v, 16.
2. S. Matthieu, v, 44, 45.
3. S. Matthieu, vi, 6-8.
4. Actes, i, 14; ii, 46, 47.

charité. Aussi disait-on aux premiers fidèles : « Ne désertons pas nos assemblées comme quelques-uns ont coutume de le faire, mais exhortons-nous les uns les autres [1] », par l'exemple que chacun donne à ses frères.

L'Eglise a fait un commandement de la prière publique ; chaque dimanche, les chrétiens sont rigoureusement obligés de venir s'associer pieusement à la grande prière eucharistique de la messe. La prière privée s'impose dans certaines circonstances, quand on reçoit un sacrement, quand on est en face d'un danger ou d'une tentation, quand la nécessité de la grâce est particulièrement urgente. Les âmes sincèrement religieuses ne considèrent pas la prière comme un devoir pénible. Elles ne voudraient pas manquer de prier le matin et le soir et même d'associer la prière à presque toutes les actions de leur journée. Elles aiment à converser souvent avec Dieu, soit dans l'intimité du cœur, soit par la récitation de formules qu'animent de sincères sentiments de foi, de respect, de confiance et d'amour.

La prière met encore en communication l'Eglise militante avec l'Eglise souffrante et l'Eglise triomphante. Les fidèles de la terre prient pour les âmes des défunts : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes qui nous ont précédés avec le signe de la foi et dorment du sommeil de la paix. A eux, Seigneur, et à tous ceux qui reposent dans le Christ, accordez, nous vous en prions, le séjour du rafraîchissement, de la lumière et de la paix [2]. » Il est certain que ces prières sont agréées

1 Hébreux, x, 25.
2. Ordinaire de la messe, canon.

de Dieu et « que les âmes détenues dans le purgatoire sont aidées par les suffrages des fidèles et surtout par le sacrifice agréable à Dieu de l'autel[1] ».

7. — La prière aux saints

Enfin, la prière ne s'adresse pas seulement à Dieu directement ; elle peut aussi prendre comme intermédiaires les saints du ciel et nous met ainsi en communication avec l'Eglise triomphante. « Les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes ; il est donc bon et utile de les invoquer humblement, et de recourir à leurs prières, à leur aide et à leur secours, pour obtenir les bienfaits de Dieu, par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui seul est notre Rédempteur et Sauveur. Il est donc impie de nier que les saints, qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité, doivent être invoqués, ou de prétendre qu'ils ne prient pas pour les hommes ; que c'est une idolâtrie de les invoquer afin qu'ils prient pour un fidèle en particulier ; que cette invocation est contraire à la parole de Dieu et porte préjudice à l'honneur de Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes, et qu'il est déraisonnable d'adresser de vive voix ou mentalement des supplications à ceux qui règnent dans le ciel[2]. »

Ici encore les faits donnent un démenti aux théories hérétiques. Les chrétiens sont naturellement portés à prier ceux qu'ils croient en possession de la gloire céleste, en pensant que les saintes âmes qui pouvaient prier pour les autres sur la terre.

1. Concile de Trente, Sess. xxv, Denzinger, 859.
2. Concile de Trente, Sess. xxv, Denzinger, 859.

n'ont pas perdu ce pouvoir en entrant dans le séjour des bienheureux. Cette pensée est juste ; autrement Dieu n'exaucerait pas tant de prières qui lui sont adressées par l'intermédiaire de la sainte Vierge et des saints. Il autorise donc ce genre d'invocations, que l'Eglise juge bonnes et utiles.

Quant à la médiation indispensable de Jésus-Christ, bien loin d'être atténuée et déshonorée par la prière faite aux saints, elle en reçoit un surcroît de gloire. Car aux saints, à la sainte Vierge elle-même, nous ne disons autre chose que « priez pour nous, intercédez pour nous », c'est-à-dire conjurez le divin et unique médiateur de nous accorder sa grâce, que nos pauvres prières sont indignes d'obtenir et que les vôtres obtiendront plus aisément. Il peut arriver que des chrétiens mal instruits et superstitieux se servent dans leurs prières de formules défectueuses, qui attribuent aux saints un pouvoir qu'ils n'ont pas et ne peuvent avoir. Mais souvent ces formules ne sont répréhensibles que dans l'expression, non dans l'intention ; d'ailleurs l'Eglise ne saurait être responsable que de ce qu'elle approuve.

La prière est donc un des actes essentiels de la vie chrétienne. Celui qui ne prie pas ne saurait être un vrai disciple de Jésus-Christ ; il n'a pas le droit de se plaindre s'il n'a pas la foi ou s'il la perd, si la pratique du devoir lui est impossible, si les tentations lui deviennent insurmontables, si son salut lui paraît sérieusement compromis. Qui veut la fin, veut les moyens ; par conséquent qui veut sauver son âme doit recevoir la grâce, et qui veut recevoir la grâce doit la demander par la prière[1].

1. De là le mot attribué à saint Augustin : « Qui veut bien vivre doit savoir bien prier. » *Hom. quinquag.*, Serm. LV. 1.

CHAPITRE XX

LES SACREMENTS

Les sept sacrements. — Leur auteur. — Le rite sacramentaire. — Le ministre. — Production de la grâce. — Le caractère. — Dispositions nécessaires. — Nécessité des sacrements.

Si la prière bien faite obtient toujours la grâce de Dieu, la grâce obtenue n'est pas nécessairement la grâce demandée. Les sacrements, au contraire, sont des rites sacrés qui sont destinés à conférer chacun une grâce déterminée.

Le sacrement est « le symbole d'une chose sacrée et la forme visible d'une grâce invisible[1] ». On voit, en effet, le Sauveur attacher une grâce spéciale à l'accomplissement de certains rites extérieurs. Il dit qu'il faut renaître dans l'eau et dans le Saint-Esprit et il ordonne à ses apôtres de baptiser, c'est-à-dire de verser l'eau sur les corps, afin que le Saint-Esprit descende dans les âmes. Il prononce des paroles sur le pain et sur le vin pour les changer en son corps et en son sang. Il souffle sur ses apôtres et leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint[2]. »

1. Concile de Trente, Sess. XIII, 3, Denzinger, 757.
2. S. Jean, XX, 22.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, on a conservé le nom de sacrements à un assez grand nombre de rites sacrés, dont les uns produisaient la grâce par eux-mêmes, tandis que les autres aidaient seulement le chrétien à l'obtenir. A partir du XIIIe siècle, on réserva officiellement ce nom aux rites de la première espèce, auxquels on n'avait d'ailleurs jamais cessé d'attribuer une efficacité à part[1]. La distinction entre les deux sortes de rites s'accusa ainsi davantage, et, conformément à la règle du progrès dans l'intelligence de la vérité révélée, on se rendit compte de plus en plus clairement de la valeur des sacrements proprement dits.

Les sacrements sont des canaux par lesquels arrive à chaque âme en particulier et à toute l'Eglise en général la grâce du Rédempteur. Bien qu'ils diffèrent grandement les uns des autres, ils ont des caractères communs. Chacun d'entre eux comporte un rite extérieur qui a une analogie marquée avec le genre de grâce qu'il confère; chacun est institué par Jésus-Christ et produit la grâce.

1. — Les sept sacrements

La foi catholique est qu'il y a « vraiment et proprement *sept sacrements* de la foi nouvelle institués par Jésus-Christ et nécessaires au salut du genre humain, bien que tous ne soient pas nécessaires à chacun : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage[2]. » Ce nombre de sept n'a pas été fixé arbi-

1. Clément IV, Denzinger, 388.
2. Pie IV, Denzinger, 865.

trairement; il y a sept sacrements parce que le Sauveur n'en a institué ni plus ni moins que sept, alors qu'il aurait pu, s'il l'eût voulu, nous conférer ses grâces au moyen d'un nombre différent de rites sacrés.

Ce nombre de sept sacrements correspond d'ailleurs aux nécessités de la sanctification des âmes et de l'Eglise. « Les cinq premiers sont établis pour la perfection spirituelle de chaque homme en lui-même, les deux derniers pour le gouvernement et la multiplication de toute l'Eglise. Par le baptême, en effet, nous renaissons spirituellement; par la confirmation, nous croissons en grâce et nous sommes fortifiés dans la foi; après cette renaissance et cet affermissement, nous sommes nourris par l'aliment divin de l'eucharistie. Si par le péché nous tombons dans la maladie de l'âme, nous sommes guéris spirituellement au moyen de la pénitence; nous le sommes encore spirituellement et corporellement, selon qu'il est utile à l'âme, au moyen de l'extrême-onction; par l'ordre, l'Eglise se gouverne et se multiplie spirituellement, par le mariage, elle augmente corporellement[1]. »

On peut reconnaître qu'il y a une analogie remarquable entre ces institutions surnaturelles et les lois qui régissent la vie naturelle. A la naissance correspond le baptême, à la croissance, la confirmation. La nourriture est indispensable à la vie : l'eucharistie est la nourriture spirituelle de l'âme. Les maladies sont guéries par les soins et les remèdes : la pénitence guérit les maladies de l'âme. Il y a des maladies qui peuvent entraîner la mort et réclament des précautions spéciales; l'extrême-

1. Eugène IV, Denzinger, 590.

onction intervient alors en faveur de l'âme et même du corps. Enfin, une société ne peut se maintenir que s'il y des chefs pour gouverner et des sujets qui se renouvellent; l'Eglise constitue ses chefs par le sacrement de l'ordre et elle renouvelle sans cesse ses sujets par le sacrement de mariage.

Au point de vue naturel, la naissance et la croissance ne se produisent qu'une fois; on ne saurait les réitérer. On ne peut non plus réitérer le baptême et la confirmation. Au contraire, la nourriture est de tous les jours et les maladies peuvent se répéter: de même, on peut recevoir souvent l'eucharistie et la pénitence, et plusieurs fois l'extrême-onction. L'Eglise consacre pour la vie ses enfants par le baptême et la confirmation, ses ministres par l'ordre; ce dernier sacrement sera donc conféré une fois pour toutes, comme les deux premiers, et n'aura jamais besoin d'être réitéré.

2. — L'auteur des sacrements

« Les sacrements de la loi nouvelle ont tous été *institués* par Jésus-Christ Notre-Seigneur[1]. » Cette affirmation de l'Eglise porte en soi son évidence. Dieu seul est l'auteur de la grâce et Jésus-Christ en est le dispensateur. Lui seul peut donc attacher à certains rites la production de la grâce. Par les rites qu'elle a elle-même institués, l'Eglise appelle la grâce avec plus ou moins de puissance; elle est incapable de la donner. Jésus-Christ seul a ce pouvoir, et il l'exerce dans les conditions qu'il lui plaît. Il est l'unique auteur des sept sacrements dont chacun confère une grâce particulière.

1. Concile de Trente, Sess. VII, can. 1, Denzinger, 726.

Dans l'Evangile, on voit le divin Maître communiquer formellement à ses apôtres le pouvoir de baptiser, de produire la sainte Eucharistie et de remettre les péchés; il n'est fait que des allusions à la réception du Saint-Esprit, à l'ordre et au mariage. Mais après l'Ascension et la Pentecôte, les apôtres baptisent, font descendre le Saint-Esprit, célèbrent l'Eucharistie, remettent les péchés, ordonnent par l'imposition des mains et font des onctions sur les malades. Ce dernier sacrement, seulement insinué dans l'Evangile, est institué par Jésus-Christ aussi bien que les autres[1]. Le silence des auteurs sacrés sur l'institution de certains sacrements par le Sauveur ne saurait créer de difficulté; l'Eglise sait, par sa tradition, qu'il est l'auteur de tous.

On se demande seulement si, pour certains sacrements, Notre-Seigneur ne s'est pas contenté de déléguer aux apôtres son pouvoir d'institution. Il est difficile de croire que ce pouvoir ait été délégué sans indication précise des sacrements à instituer; car il eût passé à l'Eglise, comme les autres pouvoirs des apôtres. Or l'Eglise ne se reconnaît aucun droit sur ce qui constitue l'essentiel des sacrements, parce qu'elle le regarde comme réglé par Jésus-Christ. Si, au contraire, le Sauveur a donné des indications précises sur l'administration de certains sacrements, par là même il les instituait directement. Aussi, à propos de l'extrême-onction, dont ne parlent formellement ni l'Evangile ni les Actes, l'Eglise dit-elle que le sacrement a été promulgué par saint Jacques, c'est-à-dire porté à la connaissance des chrétiens comme un rite déjà institué par le Sauveur.

1. Concile de Trente, Sess. XIV, can. I, Denzinger, 786, 804.

3. — Le rite sacramentaire

Le rite sacramentaire comporte des choses, des paroles et un ministre[1]. Les *choses* comprennent des objets sensibles, comme l'eau, l'huile consacrée, les apparences du pain et du vin, et des *actions* extérieures, soit seules, soit pour mettre en usage les objets. Ainsi, dans le baptême, il y a l'eau et l'action qui la verse ; dans la pénitence, il n'y a que des actes. Les *paroles* sacramentelles sont essentielles pour caractériser l'acte accompli et lui donner sa valeur propre. Verser l'eau sur le corps est un acte qui, par lui-même, se prête à bien des effets ; dans le baptême, on prononce des paroles qui indiquent l'intention avec laquelle on verse l'eau et constituent le rite essentiel du sacrement. Il en est de même des paroles proférées dans les autres sacrements.

Il n'y a pas à s'étonner que ce rite extérieur soit si simple, surtout en regard de l'effet produit. C'est Dieu qui agit et Dieu est assez puissant pour opérer les plus grands effets en se servant de moyens humainement insignifiants. Le rite extérieur est d'ailleurs indispensable pour que l'homme sache que la grâce du sacrement lui a été conférée. Quelle assurance aurait-on que la vie surnaturelle a été mise dans l'âme de l'enfant, si le rite baptismal n'en était le signe visible ? Comment le pécheur saurait-il que ses fautes lui sont pardonnées, si la sentence d'absolution n'était rendue en sa faveur d'une manière sensible ?

1. Concile de Florence, Denzinger, 590.

4. — Le ministre

Le troisième élément essentiel au rite sacramentaire est « la personne du *ministre* conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise[1] ». Jésus-Christ, auteur des sacrements, confère directement la grâce particulière à chacun d'eux, au moment précis où le rite extérieur est accompli. Mais, pour accomplir ce rite, il a besoin d'un instrument, qui est le ministre. Ce ministre diffère selon les sacrements. Les prêtres sont les ministres ordinaires des sacrements, sauf pour la confirmation et l'ordre, réservés aux évêques, et pour le mariage, dont les époux seuls sont les ministres. Extraordinairement, tout homme, même s'il n'est pas chrétien, peut baptiser validement. Il serait donc faux de dire que « tous les chrétiens ont le pouvoir d'administrer tous les sacrements[2] ».

Il est essentiel que le ministre agisse comme instrument de Jésus-Christ, en ayant l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Un simple chrétien, un hérétique, un païen même administrent validement le baptême, s'ils ont la volonté de faire ce que fait elle-même l'Eglise en pareille circonstance, sans qu'il soit nécessaire pour eux de savoir ce que l'Eglise se propose dans cet acte, ni l'efficacité qui s'y attache. Par contre, serait « invalide le baptême conféré par un ministre qui observerait tout le rite extérieur et la forme du baptême, mais se dirait à lui-même intérieurement : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise[3] ».

1. Concile de Florence, Denzinger, 590.
2. Concile de Trente, Sess. VII, can. 10, Denzinger, 734.
3. Alexandre VIII, Denzinger, 1185.

Cette volonté contraire le rendrait incapable d'être ministre du sacrement, car Jésus-Christ n'entend pas se servir d'un instrument intelligent sans son consentement. Il en serait de même pour le prêtre qui administrerait un sacrement sans avoir cette volonté d'agir conformément à l'intention de Jésus-Christ et de l'Eglise[1].

L'indignité du ministre n'enlève rien à l'efficacité du sacrement. L'Eglise a toujours soutenu énergiquement ce principe[2]. Il est une conséquence de la nature des sacrements, dont Jésus-Christ est à la fois l'auteur et le ministre principal, et auxquels il assure seul l'efficacité. Si le ministre humain ne possède pas la vie surnaturelle, il est cependant capable de la transmettre, parce que cette vie ne vient pas de lui. Il suffit qu'il administre le sacrement selon ses rites essentiels et avec l'intention requise. Sans doute, il est responsable devant Dieu de son état d'âme; mais du moins les fidèles ont l'entière assurance que les eaux pures de la grâce leur sont arrivées même à travers un tel canal. C'est pour cela que l'Eglise s'est toujours refusée à réitérer le baptême et les autres sacrements régulièrement conférés par les hérétiques. « Il n'y a pas à rechercher ce qu'était celui qui a baptisé, parce que celui qui a été baptisé a pu recevoir la grâce par l'invocation de la Trinité au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Le nom du Christ est très salutaire, de sorte que quiconque est baptisé au nom du Christ, en quelque lieu que ce soit, reçoit immédiatement la grâce du Christ. Nous suivons

1. Léon V, Denzinger, 636.
2. Jean XXII, Concile de Trente, Sess. VII, can. 12, Denzinger, 416, 736.

ce que nous avons reçu des apôtres[1]. » Il est donc certain que « le baptême donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, même par des hérétiques, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, est un vrai baptême[2] ». Il en faut dire autant des autres sacrements, pourvu qu'ils soient administrés par un ministre ayant le pouvoir de les conférer.

5. — La production de la grâce

Malgré son importance, le rite extérieur n'est que le signe d'une *grâce intérieure* donnée à l'âme par la vertu de Jésus-Christ. « Les sacrements n'ont pas été seulement institués pour alimenter la foi. Ils contiennent la grâce qu'ils signifient et confèrent la grâce à ceux qui n'y mettent pas obstacle. Ils ne sont pas de purs signes extérieurs de la grâce ou de la justice reçue par la foi, ou des marques de la profession chrétienne servant à distinguer, aux yeux des hommes, les fidèles d'avec les infidèles. Ils confèrent la grâce à ceux qui les reçoivent dignement, non pas seulement quelquefois et à quelques-uns, mais toujours et à tous, au moins du côté de Dieu. Cette grâce est reçue par le fait même qu'on reçoit le sacrement ; elle n'est pas une simple confiance en la promesse divine en vue de la grâce à obtenir[3]. »

Il suit de là que la grâce est infailliblement conférée par les sacrements à celui qui est bien disposé. Cette vérité est la conséquence des paroles du Sauveur qui attribue la régénération à l'eau et au Saint-Esprit[4], la vie à celui qui mange le pain

1. Etienne Ier, Denzinger, 14.
2. Concile de Trente, Sess. VII, can. 4, Denzinger, 741.
3. Concile de Trente, Sess. VII, can. 5-8, Denzinger, 730-733.
4. S. Jean, III, 5.

eucharistique[1], la rémission des péchés à la sentence des apôtres[2], le salut au baptême accompagné de la foi[3]. Les sacrements produisent l'effet qu'ils indiquent et qu'ils signifient par le rite extérieur; cet effet est d'autant plus indubitable que sa cause première est d'une puissance infinie, à laquelle la volonté libre de l'homme peut seule faire obstacle.

A ce point de vue, les sacrements diffèrent essentiellement des rites sacrés en usage sous la loi ancienne. « Ces derniers n'étaient pas cause de la grâce, ils figuraient seulement celle qui devait être donnée par la passion du Christ. Nos sacrements contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement[4]. » Dans l'eucharistie seule, la grâce est contenue à l'état permanent, à cause de la présence du Sauveur en personne. Cependant elle n'est appliquée que quand le sacrement est reçu. Dans les autres sacrements, la grâce n'est présente qu'au moment où le rite sacré est appliqué; elle y est contenue en ce sens qu'elle est infailliblement donnée quand ce rite est régulièrement célébré.

La grâce conférée par les sacrements se rapporte toujours à la vie surnaturelle. Le baptême produit cette vie pour la première fois dans l'âme, à supposer que l'amour de Dieu ne l'y ait pas déjà fait naître, auquel cas il ne peut que l'augmenter. La confirmation, l'eucharistie, l'ordre et le mariage réclament la présence de cette vie dans l'âme et contribuent à l'augmenter. La pénitence restitue

1. S. Jean, VI, 59.
2. S. Jean, XX, 22.
3. S. Marc, XVI, 16.
4. Concile de Florence, Denzinger, 590.

cette vie à l'âme qui l'a perdue et l'augmente en celle qui la possède déjà. L'extrême-onction suppose cette vie, mais a le pouvoir de la rendre à l'âme qui ne l'a plus. On appelle sacrements des *vivants* ceux qui trouvent la vie surnaturelle dans l'âme, et sacrements des *morts* ceux qui la produisent ou la rendent.

De plus, chaque sacrement confère une grâce qui lui est spéciale et qu'on appelle *grâce sacramentelle*. Sept sacrements différents produisent, en vue de la vie surnaturelle, sept grâces différentes ; autrement il ne serait pas nécessaire d'avoir plusieurs sacrements. Il est de toute évidence que la grâce dont a besoin l'enfant qui vient de naître est d'une autre espèce que la grâce conférée au moribond ; la grâce qui nourrit l'âme n'est pas celle qui la guérit du péché ; celle qui consacre les prêtres ne ressemble pas à celle qui unit les époux.

6. — Le caractère sacramentel

« Parmi ces sacrements il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme un *caractère* indélébile, c'est-à-dire une sorte de signe spirituel qui les distingue des autres. On ne peut donc les réitérer pour la même personne[1]. » On est baptisé, confirmé ou ministre sacré pour l'éternité. Le caractère reçu dans ces sacrements ne sera jamais effacé de l'âme, ni par les infidélités et les apostasies d'ici-bas, ni par la damnation ou la glorieuse béatitude de l'autre vie. Saint Paul paraît faire allusion à ce caractère quand il parle, à plusieurs reprises, d'un sceau imprimé dans l'âme par le Saint-Esprit.

1. Concile de Florence, Denzinger, 590.

« N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, par lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption[1]. »

7. — Dispositions nécessaires.

« Les sacrements de la loi nouvelle donnent la grâce justifiante à ceux qui n'y mettent pas obstacle[2]. » Il faut, en effet, des *dispositions* spéciales pour recevoir chaque sacrement. A défaut de ces dispositions, la grâce n'est pas conférée. Comme la grâce ne profite à personne contre sa volonté, on ne peut recevoir un sacrement que si l'on y consent. Seul, le petit enfant reçoit validement le baptême, indispensable au salut, sur le seul consentement de ceux qui agissent en son nom. L'adulte, par l'opposition de sa volonté, peut mettre obstacle à la réception de la grâce.

Un autre obstacle est créé par celui qui n'exécute qu'incomplètement ce qui est essentiel à la validité du sacrement, par exemple, par celui qui reçoit la pénitence sans contrition, l'ordre ou le mariage avec des empêchements qu'il n'a pas eu soin de faire écarter.

Le plus souvent, l'obstacle vient des mauvaises dispositions de celui qui reçoit le sacrement. Un adulte qui se présente au baptême sans la contrition de ses péchés graves, celui qui reçoit un sacrement des vivants sans posséder au préalable la vie surnaturelle, arrêtent la grâce avant qu'elle leur arrive.

Quand l'obstacle est enlevé, la grâce qu'aurait dû donner le sacrement peut-elle être rendue? S'il

1. Ephésiens, IV, 30; I, 13; II Corinthiens, I, 21.
2. Léon V, Denzinger, 625.

s'agit de la pénitence et de l'eucharistie, dont la réception peut être fréquente, il est à peu près certain que, pour le retour de la grâce, une nouvelle réception de ces sacrements est nécessaire. La confirmation et l'ordre, même mal reçus, ne peuvent être réitérés; le mariage et l'extrême-onction ne sauraient l'être qu'à la suite d'un changement d'état qui ne se produit pas toujours. Ceux qui ont mal reçu ces quatre sacrements seraient donc à jamais privés de la grâce qu'ils confèrent, s'il n'y avait grande probabilité que, l'obstacle une fois levé, la grâce parvient à leur âme. Quant au baptême, il ne peut être mal reçu que par un adulte; mais il est si nécessaire au salut qu'on admet comme certaine la production de la grâce qui lui est propre, aussitôt que l'obstacle volontaire est supprimé.

Les dispositions de celui qui reçoit le sacrement ne sont pas sans influence sur la grâce qui est conférée. Cette grâce est toujours de même espèce pour tous ceux auxquels le sacrement est administré; mais elle varie beaucoup en quantité selon la foi, le repentir, la confiance, la générosité, l'amour qui se trouvent dans l'âme. C'est ce que fit entendre le Sauveur quand il dit de Marie-Madeleine : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé[1]. »

8. — Nécessité des sacrements

L'efficacité des sacrements fait comprendre combien grande est leur utilité et parfois leur nécessité pour le salut. Sans le baptême, le salut est impossible pour le petit enfant qui meurt avant l'âge de raison

1. S. Luc, VII, 47.

et pour l'adulte qui ne parvient pas à la vie surnaturelle par le moyen d'un suffisant amour de Dieu. Sans la pénitence, ou parfois l'extrême-onction, le salut est impossible au pécheur qui n'a qu'une contrition imparfaite. Sans les autres sacrements, le salut est difficile, parce que les grâces puissantes qu'ils confèrent font défaut à l'âme. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné ceux qui ont prétendu que « les sacrements de la loi nouvelle ne sont pas nécessaires au salut, mais superflus, et que sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes peuvent obtenir de Dieu par la foi seule la grâce de la justification[1] ».

Rejeter les sacrements ou refuser de les recevoir, c'est non seulement se priver de la grâce, mais encore s'excommunier soi-même, en se mettant volontairement hors de l'âme, quelquefois même hors du corps de l'Eglise. Au contraire, les recevoir quand il le faut, user souvent et avec de bonnes dispositions de ceux dont la fréquentation est recommandée par l'Eglise, c'est s'affermir dans la vie chrétienne, se donner les meilleures garanties de salut et avancer dans la voie de la perfection.

1. Concile de Trente, Sess. VII, can. 4, Denzinger, 729.

CHAPITRE XXI

LE BAPTÊME ET LA CONFIRMATION

Baptême. — Rite. — Ministre. — Nécessité. — Effets.
Confirmation. — Ministre. — Effets.

1. — Le baptême

« Parmi tous les sacrements, le saint *baptême* tient le premier rang : il est la porte de la vie spirituelle, et nous fait membres du Christ et du corps de l'Eglise. Comme la mort est entrée en tous par le premier homme, si nous ne renaissons de l'eau et du Saint-Esprit, nous ne pouvons, comme le dit la vérité, entrer dans le royaume des cieux[1]. » Le Sauveur a ordonné à ses apôtres de baptiser tous les hommes, et il a fait du baptême une condition du salut[2].

2. — Rite du baptême

Le *rite* extérieur du baptême consiste à verser l'eau sur celui qui se présente au sacrement et à dire en même temps : « Je te baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

1. Concile de Florence, Denzinger, 591.
2. S. Matthieu, XVIII, 19; S. Marc, XVI, 16.

L'eau vraie et naturelle est de nécessité pour le baptême, et il n'est pas possible de prendre dans un sens purement figuré les paroles : « Si l'on ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit[1]. » Cette eau peut servir au baptême de trois manières différentes. On baptise par immersion en plongeant la personne dans l'eau. Saint Paul fait allusion à l'immersion baptismale, très usitée de son temps, quand il compare le baptême à la sépulture du Christ. « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle[2]. » On baptise par infusion quand on se contente de verser l'eau sur la personne, et par aspersion quand on la projette sur plusieurs personnes à la fois, à la condition toutefois que l'eau atteigne chacune d'elles. La seconde manière de baptiser a été et est encore la seule possible en pratique, au moins dans la plupart des pays.

L'important est qu'au contact de l'eau, les paroles sacramentelles soient proférées par celui-là même qui a procuré ce contact.

3. — Ministre du baptême

« Le *ministre* de ce sacrement est le prêtre, à qui il appartient par ses fonctions de baptiser. Dans le cas de nécessité, non seulement le prêtre ou le diacre, mais un laïque ou une femme, même un païen ou un hérétique peut baptiser, pourvu qu'il observe la forme prescrite par l'Eglise et ait l'intention de

1. Concile de Trente. Sess. VII, can. 2, Denzinger, 739.
2. Romains, VI, 4 ; Colossiens, II, 12.

faire ce qu'elle fait[1]. » Il est donc nécessaire que tout chrétien sache baptiser convenablement, afin de ne pas s'exposer à priver parfois quelque pauvre enfant mourant du bienfait de la vie surnaturelle qui lui ouvrira le ciel.

4. — Nécessité du baptême

L'Eglise a toujours professé la nécessité du baptême pour les enfants qui viennent de naître. « Les enfants qui n'ont encore pu commettre de péchés par eux-mêmes sont à bon droit baptisés pour la rémission des péchés, afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'ils ont contracté par la naissance[2]. » L'Eglise est revenue maintes fois sur la nécessité de baptiser les petits enfants. Elle a condamné les affirmations suivantes : « Personne ne doit être baptisé qu'à l'âge auquel le Christ l'a été ou à l'article de la mort. Les enfants, incapables de faire l'acte de foi, ne doivent pas être comptés parmi les fidèles malgré le baptême qu'ils ont reçu; aussi, quand ils arrivent à l'âge de discrétion, il faut les rebaptiser; ou mieux vaut ne pas les baptiser que de leur conférer le baptême avec la seule foi de l'Eglise, sans que leur foi résulte d'un acte personnel. Quand les enfants ainsi baptisés ont grandi, il faut leur demander s'ils maintiennent ce que leurs parrains ont promis en leur nom quand ils ont été baptisés[3]. »

Ces théories ne tendraient à rien moins qu'à mettre en grand danger le salut des enfants et à les

1. Concile de Florence, Denzinger, 591.
2. Innocent Ier, Denzinger, 65.
3. Concile de Trente, Sess. VII, can. 12-14, Denzinger, 749-751.

laisser sous l'influence de la faute originelle. Notre-Seigneur, il est vrai, n'a point parlé du baptême des enfants; mais il ne l'a nullement prohibé. L'Eglise s'est très certainement conformée à sa pensée et à la tradition apostolique en conférant, dès les plus anciens temps, le baptême aux enfants nouveau-nés et en tenant ce baptême pour valide, sans aucune ratification ultérieure de leur part.

5. — Effets du baptême

Les *effets* du baptême sont multiples. « L'effet de ce sacrement est la rémission de toute faute originelle et actuelle, et aussi de toute peine due pour le péché. Aussi ne doit-on imposer aux baptisés aucune satisfaction pour les péchés commis antérieurement. S'ils meurent avant d'avoir commis aucune faute, ils parviennent aussitôt au royaume des cieux et à la vision de Dieu[1]. » La faute originelle est tout d'abord effacée et le baptisé cesse de faire partie d'une race naturellement exclue de l'amitié de Dieu. « Ceux qui renaissent aux fonts du saint baptême, avec la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, sont également purifiés de la faute originelle[2]. »

Quand celui qui reçoit le baptême est adulte et a commis des fautes personnelles, ces fautes sont effacées par le sacrement, à la seule condition qu'il en ait le regret sincère au fond du cœur. Bien plus, quand les péchés sont remis par le sacrement de pénitence, il reste d'ordinaire une satisfaction pénale à subir; à la suite du baptême, il ne subsiste

1. Concile de Florence, Denzinger, 591.
2. Nicolas Ier, Denzinger, 262.

aucune obligation à raison du passé. Le sacrement est si puissant qu'il a enlevé à la fois tous les péchés et toutes les peines qu'ils méritaient.

A l'état de déchéance originelle, le baptême fait immédiatement succéder la vie surnaturelle. « Dans les enfants, les vertus et la grâce sont versées comme des habitudes, bien que pour le moment ils ne puissent en faire usage[1]. » Les adultes reçoivent aussi cette vie surnaturelle, à laquelle ils ont dû se disposer au préalable, avec la grâce de Dieu, et dont ils peuvent immédiatement accomplir les actes.

Les baptisés deviennent ainsi les enfants de Dieu. Ils deviennent également les enfants de l'Eglise, même s'ils ont reçu le baptême de ministres qui ne lui appartiennent pas. Ils entrent dans le corps et dans l'âme de l'Eglise, à moins d'adhésion formelle à l'hérésie ou au schisme dans la réception même du sacrement, et, en vertu de cette agrégation, ils sont tenus à observer toutes les lois du Christ et tous les préceptes de l'Eglise[2]. Cette obligation, si onéreuse qu'elle puisse paraître au premier abord, est merveilleusement compensée par les avantages spirituels que procure le baptême. Aussi n'y a-t-il pas injustice, mais bien plutôt grand service rendu à l'enfant auquel on confère ce sacrement sans qu'il ait pu le désirer.

Le baptême est la « porte de la vie spirituelle ». Il donne le droit de participer aux autres sacrements et à ce trésor de biens surnaturels dont l'Eglise dispose en faveur de ses enfants. En même temps, il confère une grâce spéciale pour aider à vivre en chrétien, à garder, à défendre et à développer la vie

1. Clément V, Denzinger, 411.
2. Concile de Trente, Sess. VII, can. 7, 8, Denzinger, 744, 745.

surnaturelle. Cette grâce est si puissante qu'elle suffit à la vie entière et que le baptême, dont le caractère est indélébile dans l'âme, ne peut jamais être réitéré et n'a nul besoin de l'être.

Si nécessaire au salut que soit le baptême, il peut arriver que quelqu'un le désire vivement sans avoir la possibilité de le recevoir. Il ne lui est pas possible de se l'administrer à lui-même, car l'institution divine « suppose qu'il y a distinction entre le baptisant et le baptisé[1] ». Il peut alors être sauvé, à défaut du baptême lui-même, par le *désir* du baptême[2], qu'accompagnent la foi, le repentir et l'amour de Dieu excités en lui par la grâce. Il n'est même pas indispensable que ce désir soit explicite : il suffit qu'il porte sur les moyens établis par Dieu pour obtenir efficacement son amitié.

L'Eglise a entouré l'administration du baptême de touchantes et significatives cérémonies. Au nom de celui qui est présenté, s'il est incapable d'agir par lui-même, un parrain et une marraine, c'est-à-dire des parents dans l'ordre spirituel, demandent le sacrement, font la profession de foi, renoncent à Satan et à ses œuvres et déclarent croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Des onctions d'huiles consacrées accompagnent l'infusion de l'eau baptismale pour attirer d'abondantes grâces sur le baptisé; on lui impose ensuite le vêtement blanc, symbole de l'innocence qu'il devra conserver; on lui met en main le flambeau allumé, pour lui rappeler qu'il aura à garder intacte la grâce reçue et à observer les commandements, afin d'aller au-devant du Christ, quand il l'appellera aux noces éternelles,

1. Innocent III, Denzinger, 344.
2. Concile de Trente, Sess. VI, 4, Denzinger, 678.

d'obtenir la vie bienheureuse et de vivre à jamais de la vie céleste réservée aux enfants de Dieu.

6. — La confirmation

L'action du baptême est affermie et perfectionnée par un second sacrement, celui de la *confirmation*. Dans la primitive Eglise, les apôtres imposaient les mains, et le Saint-Esprit descendait sur les fidèles, manifestant quelquefois sa venue par des signes sensibles[1]. L'Eglise a conservé ce pouvoir de faire descendre le Saint-Esprit dans les âmes, par l'imposition des mains et des onctions spéciales.

7. — Ministre de la confirmation

« Le second sacrement est la confirmation, dans laquelle on se sert du chrême, composé d'huile, qui signifie la pureté de la conscience, et de baume, qui signifie l'odeur de la bonne renommée; cette huile est bénite par l'évêque. Les paroles sont: Je te marque du signe de la croix et te confirme du chrême du salut, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Le ministre ordinaire est l'évêque. Le simple prêtre peut faire les autres onctions, mais l'évêque seul doit faire celle-ci, parce qu'on lit des apôtres seuls, dont les évêques tiennent la place, qu'ils donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains[2]. » L'évêque, qui a la plénitude du sacerdoce, doit être le *ministre* ordinaire de la confirmation, qui a pour but d'amener la vie chrétienne à sa plénitude. Le simple prêtre

1. Actes, VIII, 17; XIX, 5.
2. Concile de Florence. Denzinger, 592.

ne peut confirmer que par exception, et toujours avec de l'huile consacrée par l'évêque.

De même que, dans le baptême, l'eau qui purifie les corps symbolise la grâce qui purifie les âmes, ainsi l'huile, employée pour la confirmation, symbolise la pureté, la douceur et la force qu'assure le sacrement. Le signe de la croix, qui accompagne l'onction, indique que la grâce n'est conférée que par la vertu de la croix. Cette onction a été ajoutée à l'imposition des mains dès les premiers siècles de l'Eglise. Elle n'est d'ailleurs qu'une forme spéciale d'imposition des mains, car « le sacrement est conféré par l'imposition des mains de l'évêque, en oignant les baptisés[1]. »

8. — Effets de la confirmation

« La confirmation des baptisés n'est pas une inutile cérémonie, mais un vrai sacrement proprement dit ; elle n'a jamais été autrefois une simple profession de foi que l'on faisait devant l'Eglise au sortir de l'enfance. On ne saurait donc faire injure au Saint-Esprit en attribuant une vertu au saint chrême de la confirmation[2]. » La grâce, sans doute, ne réside nullement dans l'huile sainte, mais le rite sacré de la confirmation la contient et l'applique à ceux qui possèdent déjà la vie surnaturelle.

« L'*effet* de ce sacrement consiste à donner le Saint-Esprit pour fortifier, comme il a été donné aux apôtres au jour de la Pentecôte, afin que le chrétien confesse intrépidement le nom du Christ. C'est pourquoi celui qui est confirmé reçoit une onction

1. Clément IV, Denzinger, 388.
2. Concile de Trente Sess. VII, can. 1, 2, Denzinger, 752, 753.

sur le front, où est le siège de la honte, afin qu'il ne rougisse pas de confesser le nom du Christ et surtout sa croix, qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les Gentils, selon l'apôtre[1]. »

La confirmation augmente et fortifie dans l'âme la vie surnaturelle reçue au baptême. De plus, en proportion des dispositions de celui qui la reçoit, elle lui communique le Saint-Esprit avec ses dons. Ces dons sont au nombre de sept : la sagesse, l'intelligence, le conseil et la science, qui aident à estimer à leur valeur, à connaître en théorie et en pratique les choses divines; la force, qui soutient la volonté dans l'accomplissement du devoir; la piété et la crainte de Dieu, qui indiquent l'une et l'autre l'attachement à Dieu, appelé crainte dans l'Ancien Testament et piété dans le Nouveau[2]. Ces dons font partie de la vie surnaturelle; mais la confirmation leur ajoute une richesse et une puissance nouvelles.

La confirmation donne aussi le Saint-Esprit, qui habite dans les âmes par la vie surnaturelle. Sans doute, la sanctification des âmes étant une œuvre extérieure à la sainte Trinité, les trois personnes divines y concourent également. Mais c'est au Saint-Esprit que le Fils de Dieu a particulièrement attribué la mission sanctificatrice dans l'Eglise et dans les âmes fidèles. « Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous. Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous en ce qu'il nous donne de son Esprit... Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui[3]. » Or

1. Concile de Florence, Denzinger, 592.
2. Isaïe, xi, 2, 3.
3. I Jean, iv, 12, 13, 16.

l'Esprit-Saint est l'amour personnel du Père et du Fils; il est inséparable de l'un et de l'autre. Il convient donc que lui soit rapportée cette œuvre d'amour qui unit l'âme chrétienne avec Dieu, bien que les trois personnes y concourent également. Ce n'est point du côté de la cause, mais du côté de l'effet que l'on distingue l'action du Fils et celle du Saint-Esprit, bien qu'elles soient communes, et si celle du Saint-Esprit paraît prépondérante dans la sanctification, c'est uniquement parce que notre vie surnaturelle se manifeste beaucoup mieux par l'amour que par la connaissance.

En réalité, la confirmation ne fait que donner une intensité et une solidité plus grandes à la vie surnaturelle qui provient du baptême. A ce titre, ce sacrement ne saurait être négligé ; bien qu'il ne soit pas indispensable au salut, il contribue puissamment à le faire mériter et la grâce qu'il confère accompagne le chrétien pendant toute sa vie. Aussi l'Eglise s'empresse-t-elle de confirmer les jeunes enfants dès l'éveil de leur raison, quand elle le peut, et même avant de leur confier le corps du Sauveur, afin de leur assurer une grâce favorable à leur développement spirituel.

CHAPITRE XXII

LA PRÉSENCE RÉELLE

La promesse. — L'institution. — La foi de l'Eglise primitive. — Nature de cette présence. — Transsubstantiation. — Les apparences. — Conséquences de la présence réelle.

Le trésor de l'Eglise militante est par excellence l'Eucharistie, qui contient Jésus-Christ réellement présent. Cette présence continue sur la terre, d'une manière invisible, le mystère de l'incarnation; en même temps, elle est le plus puissant de tous les éléments de vie surnaturelle et le lien commun de tous les fidèles. « Nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous à un même pain[1]. »

La présence personnelle de Dieu, se perpétuant ainsi sur la terre, est le fait le plus extraordinaire le plus sublime et le plus fécond en conséquences qui se puisse passer ici-bas. L'homme ne peut s'en rendre compte par les moyens naturels d'observation dont il dispose. Il importe donc à tout chrétien de bien connaître les fondements de sa foi à ce sujet.

1. I Corinthiens, x, 17.

1. — Promesse de l'Eucharistie

Un an environ avant sa mort, Jésus-Christ fit pour la première fois mention expresse de l'Eucharistie. Il venait de multiplier les pains au désert, et les Juifs lui disaient : « Seigneur, donnez-nous toujours de ce pain. » Il leur annonça alors qu'un jour il leur donnerait un pain tout autre que celui-là : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde... Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi. C'est là le pain qui est descendu du ciel... Celui qui mange de ce pain vivra éternellement[1]. »

Il n'y a là qu'un très court abrégé d'un long entretien. Au pain matériel qui alimente le corps et qui est seul dans la préoccupation des Juifs, Notre-Seigneur oppose un pain destiné au salut du monde et à la vie éternelle des âmes. Cette nourriture est désignée par les expressions « manger ma chair, boire mon sang ». De telles paroles ne se prêtent pas à des sens multiples. Elles ne peuvent signifier : croire à la parole de Jésus, car il n'y aucun rapport entre elles et une pareille idée. A l'époque du Sauveur, manger la chair de quelqu'un voulait dire, au sens

1. S. Jean, VI, 51-58.

figuré, le calomnier, le déchirer par des propos malveillants. Il est clair que le Sauveur ne se sert pas ici de cette locution orientale, qui rendrait sa pensée inintelligible.

Il faut donc convenir que Jésus parle de donner son corps à manger et son sang à boire, et il répète cette idée sous différentes formes. Les disciples du Sauveur comprennent ses paroles dans ce sens et ils s'écrient : « Cette parole est dure et qui peut l'écouter? » Ils protestent, parce qu'ils s'imaginent que cette chair et ce sang devront être pris dans leur état naturel. Notre-Seigneur ne corrige pas leur interprétation; c'est donc qu'il s'agit bien de manger son corps et de boire son sang. Pour justifier son affirmation, il en appelle à un miracle visible, dont ses disciples seront témoins, son ascension au ciel. Mais, pour le moment, il tient à ce qu'on le croie sur parole, comme le font d'ailleurs les apôtres, et il ne juge pas à propos d'expliquer de quelle manière il rendra possible ce qu'il vient de promettre. La plupart de ses disciples le quittent alors. N'est-il pas clair que le Sauveur se fût fait un devoir de les rappeler à lui pour les détromper, si ses expressions n'avaient pas eu le sens fondamental qu'ils leur attribuaient.

2. — Institution de l'Eucharistie

La veille de sa mort, Jésus-Christ réalisa divinement la promesse faite un an auparavant. Le premier récit qui a été écrit à sujet est celui de saint Paul. Voici comment s'exprime l'apôtre : « Pour moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré,

prit du pain, et après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, il prit le calice et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi[1]. »

Les évangélistes racontent la même scène en termes équivalents : « Pendant le repas, Jésus prit le pain, et, ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés[2]. » Saint Marc reproduit les mêmes paroles, en ajoutant seulement : « Ils en burent tous[3]. »

Saint Luc se rapproche davantage de saint Paul : « Il prit du pain, et, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. Il fit de même pour la coupe, après le souper, en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est versé pour vous[4]. »

Les paroles « ceci est mon corps, ceci est mon sang » indiquent aussi clairement que possible que les objets désignés par Notre-Seigneur par le mot « ceci », et qu'il tenait entre ses mains, étaient son corps et son sang. Les apôtres, qui avaient cru à la parole de la promesse, purent comprendre

1. I Corinthiens, XI, 23-25.
2. S. Matthieu, XXVI, 26-28.
3. S. Marc, XIV, 23.
4. S. Luc, XXII, 19-20.

alors comment il devenait possible de manger la chair et de boire le sang du divin Maître. Vouloir que le mot « est » signifie « représente » ou « rappelle », c'est aller contre toutes les règles du langage et du bon sens. Une statue peut représenter un homme vivant ; il ne viendra à l'idée de personne qu'un peu de pain et de vin se prêtent à la même signification. Si le Sauveur n'avait voulu laisser qu'un simple souvenir, il aurait dit : En prenant le pain et le vin, souvenez-vous de moi ; il n'aurait pas dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » La chose est d'autant plus assurée qu'il se savait à son dernier jour, et qu'en pareille circonstance, on parle le plus clairement possible.

Une seule raison pourrait autoriser à chercher aux paroles de Notre-Seigneur un sens différent de celui qu'elles présentent naturellement. Ce serait si celui qui les a proférées était incapable de réaliser ce qu'il énonçait. Mais celui qui parlait était le Fils de Dieu, dont rien ne pouvait entraver la volonté toute-puissante. Le Dieu qui s'était uni une nature humaine dans l'incarnation était-il donc incapable de réduire cette nature à tel état qu'il lui plaisait, tout en lui restant inséparablement uni? Il faut bien avouer que Dieu l'a pu faire, et pour savoir s'il l'a fait, il suffit de s'en rapporter à ses paroles.

L'amour, qui est la seule explication de l'incarnation et de la rédemption, joue le même rôle dans l'Eucharistie. C'est pourquoi saint Jean, qui juge inutile de répéter ce qu'ont dit ses prédécesseurs, commence son long récit de la dernière Cène par ces paroles, qui livrent le secret de tout ce qui se fit ce soir-là : « Jésus, sachant que son heure était

venue de passer de ce monde à son Père, après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin[1]. »

3. — La foi de l'Eglise primitive

Les plus sûrs interprètes des paroles du Christ ont incontestablement ceux qui les ont rapportées les premiers. Après avoir raconté ce que fit le Seigneur, saint Paul ajoute : « Celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice ; car celui qui mange et boit indignement, sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit son propre jugement. C'est pour cela qu'il y en a parmi vous beaucoup qui sont débiles et malades et qu'un grand nombre sont morts. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés[2]. » Comment serait-on coupable envers le corps et le sang du Sauveur, si ce corps et ce sang n'étaient pas présents? Comment un pain et un vin ordinaires seraient-ils si funestes à ceux qui les reçoivent indignement et entraîneraient-ils un jugement si sévère? Le châtiment se comprend si ce qui a été profané est le corps et le sang d'un Dieu.

L'apôtre dit encore : « Je vous parle comme à des hommes intelligents : jugez vous-mêmes de ce que je dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une commu-

1. S. Jean, XIII, 1.
2. I Corinthiens, XI, 27-31.

nion au corps du Christ?... Vous ne pouvez boire à la fois au calice du Seigneur et au calice des démons ; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons[1]. » Cette dernière observation s'adresse à ceux qui prenaient part à des festins idolâtriques. Mais on voit qu'à la table du Seigneur il y avait communion, non à du pain et du vin simplement offerts à Dieu, comme l'étaient les anciennes victimes des sacrifices, mais au corps et au sang du Christ. Ce corps et ce sang étaient donc présents.

Saint Paul ne parle plus seulement de l'Eucharistie de la dernière Cène, mais de celle qui se célébrait parmi les premiers chrétiens. Son langage suppose qu'en vertu de l'ordre donné par le Sauveur : « Faites ceci en mémoire de moi », les apôtres et les ministres sacrés institués par eux reproduisaient l'acte même du Christ. La parole sacramentelle proférée par le Sauveur garde toute son efficacité quand, des lèvres des ministres sacrés, elle tombe sur le pain et le vin. Ceci n'a pas lieu d'étonner, le Christ se servant ici de l'homme comme d'un simple instrument et continuant ainsi à opérer, dans la suite des temps, la merveille qu'il avait commencée la veille de sa mort.

Quand saint Jean écrivit son évangile, vers la fin du premier siècle, il fournit l'explication la plus authentique des paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », en rapportant les termes de la promesse, d'après lesquels il ne s'agissait de rien moins que de « manger la chair et boire le sang » du Christ. Si les paroles de l'institution avaient à être prises dans un autre sens que celui

1. I Corinthiens, x, 15, 16, 20, 21.

qui se présente naturellement, l'apôtre aurait-il pu loyalement se dispenser d'en informer les fidèles ? Tout au contraire, il ne fait que confirmer très nettement ce qu'ont donné à entendre saint Paul et les trois premiers évangélistes.

Les plus anciens écrivains de l'Eglise s'expriment comme les apôtres. Dans un petit livre oriental datant de la fin du premier siècle et intitulé « Doctrine des apôtres », apparaît déjà le mot « eucharistie », c'est-à-dire « action de grâces », pour désigner ce que le Sauveur a fait à la dernière Cène. Ce mot est inspiré par l'expression évangélique « ayant rendu grâces ». Le livre transcrit quelques-unes des prières qui se récitaient à propos du « pain rompu », parle du sacrifice qui s'offrait le dimanche, et fait cette recommandation : « Que personne ne mange et ne boive de votre Eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » L'écrivain parlerait-il ainsi d'un pain et d'un vin ordinaires ?

Saint Ignace d'Antioche, martyrisé sous Trajan vers l'an 107, s'exprime d'une manière bien plus claire : « Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, né de la race de David, et pour breuvage je veux son sang, qui est un incorruptible amour[1]. Appliquez-vous à user d'une Eucharistie unique. Car la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ est unique ; unique est le calice pour l'union de son sang, et unique l'autel[2]. » Il dit, à propos de certains hérétiques : « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent

1. *Aux Romains*, VII, 3.
2. *Aux Philadelphiens*, III, 3.

pas que l'Eucharistie est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nous et que le Père a ressuscitée dans sa bonté [1]. »

Les affirmations de saint Ignace sur la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, conformes à celles des écrivains sacrés, seront répétées et développées par tous les Pères et les docteurs qui suivront. L'Eglise catholique, à travers tous les siècles, mettra la présence réelle du Sauveur au nombre des principaux articles de sa foi. Si elle n'en a pas inséré l'expression dans ses premiers symboles, c'est que les évangiles étaient assez clairs sur ce sujet et que d'ailleurs on ne parlait de l'Eucharistie qu'à ceux qui avaient déjà reçu le baptême. Cette foi persistante et inébranlable de l'Eglise appelle une remarque. Si Jésus-Christ n'est pas présent dans l'Eucharistie, comment lui, le Fils de Dieu, n'a-t-il pas prévu que l'Eglise se tromperait grossièrement sur le sens de ses paroles ? Comment n'a-t-il pas pris soin de choisir des expressions excluant toute idée de sa présence dans l'Eucharistie, au lieu d'expressions qui l'affirment si nettement ? En réalité, il a tout prévu et il a pourvu à tout ; par conséquent, la foi de l'Eglise est bien celle qu'il a voulu faire naître.

Les Pères se sont appliqués à instruire les fidèles sur la présence eucharistique du Sauveur, et ils le faisaient dans des termes analogues à ceux dont on se sert aujourd'hui. Voici, par exemple, la manière dont un Père du IVe siècle, saint Cyrille de Jérusalem, parlait de l'Eucharistie à ses catéchumènes, c'est-à-dire à ceux qu'il préparait à la profession de la foi chrétienne :

1. *Aux Smyrniotes*, VII, 1.

« L'institution décrite par le bienheureux Paul suffit abondamment à affermir votre foi aux divins mystères, par lesquels, si vous en êtes dignes, vous participez au corps et au sang du Christ... Quand lui-même a parlé et a dit du pain : Ceci est mon corps, qui oserait ensuite douter? Quand il a affirmé pour dire : Ceci est mon sang, qui hésiterait en disant que ce n'est pas son sang ? Autrefois, à Cana de Galilée, il a changé l'eau en vin, qui ressemble au sang, et nous ne le jugerions pas digne de foi quand il change le vin en son sang?... Prenons donc, en toute conviction, ce qui est le corps et le sang du Christ. Car son corps t'est donné sous la figure du pain, son sang t'est donné sous la figure du vin, afin que, après avoir pris le corps et le sang du Christ, tu sois du même corps et du même sang que lui... Aussi ne regarde pas le pain et le vin comme de simples et vulgaires éléments. Ils sont le corps et le sang du Christ, selon l'affirmation du Seigneur. Quoi que te suggèrent les sens, que la foi te donne une ferme certitude. Ne juge pas la chose par le goût : mais par la foi sois assuré, sans aucun doute, que tu as eu la faveur de recevoir le corps et le sang du Christ... Instruit de ces choses, sois convaincu d'une foi très certaine que ce qui paraît du pain, n'est pas du pain, bien qu'il en ait le goût pour le sens, mais le corps du Christ; que ce qui paraît du vin, n'est pas vin, bien qu'au goût il semble en être, mais le sang du Christ[1]. »

1. *Catéchèse mystagogique*, IV.

4. — Nature de la présence réelle

L'Eglise ne s'est pas contentée d'affirmer sa foi en la présence réelle ; elle a tiré, pour l'instruction des fidèles, les conséquences qui découlent des paroles du Sauveur. Elle a maintenu avant tout la réalité de cette présence. « Le Christ lui-même est réellement dans le sacrement par sa propre présence corporelle[1]. » Elle a réprouvé ceux qui ont prétendu que, « dans le très saint sacrement de l'Eucharistie, ne sont point contenus vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang, en même temps que l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par conséquent le Christ tout entier, mais qu'il n'y est que comme dans un signe, une figure ou par sa puissance[2]. »

Il suit de là que le Christ est dans l'Eucharistie vraiment, et non par un simple signe manifestant son action invisible ; réellement, et non par du pain et du vin le représentant ; substantiellement, c'est-à-dire avec toute la substance qui compose sa personne, et non pas seulement par sa puissance. De plus, si durant sa vie mortelle le Christ était divisible, en ce sens que son âme pouvait être séparée de son corps, « le Christ ressuscité des morts ne meurt plus[3] », son âme est indissolublement unie à son corps, et l'un et l'autre à sa divinité. Donc, partout où sont le corps ou le sang, là aussi sont l'âme et la divinité. Le Verbe incarné constitue une personne absolument indivisible.

1. Martin V, Denzinger, 479.
2. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 1, Denzinger, 763.
3. Romains, VI, 9.

5. — La transsubstantiation

La présence du Christ s'effectue par le changement d'une substance en une autre. « Par la puissance des paroles mêmes, la substance du pain est changée au corps du Christ et la substance du vin en son sang, de telle sorte cependant que le Christ tout entier est contenu sous l'apparence du pain et tout entier sous l'apparence du vin[1]. » On ne peut affirmer la « permanence de la substance du pain et du vin en même temps que celle du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ »; on ne peut nier « l'admirable et unique changement de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang, alors que les apparences du pain et du vin sont seules à demeurer; changement que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de *transsubstantiation*[2]. »

Le Christ devient donc présent, non par substitution de sa substance à celle du pain et du vin, mais par le changement mystérieux et réel de ces substances en la sienne. Ce changement dépasse l'intelligence et la puissance de l'homme. Celui-ci peut faire des transformations, c'est-à-dire des changements d'une forme en une autre; Dieu seul fait des transsubstantiations et change une substance en une autre.

La science serait donc ici mal venue à objecter des impossibilités. Elle atteint les corps dans leurs propriétés et non dans leur substance. La substance lui échappe et ne se laisse connaître que par ses apparences. Or tout le mystère eucharistique se

1. Concile de Florence, Denzinger, 593.
2. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 2, Denzinger, 764.

passe dans le domaine des substances et il respecte absolument celui des apparences. Scientifiquement, le corps et le sang du Sauveur se comportent en tout comme le feraient le pain et le vin. La science n'a rien à constater qui échappe aux lois des phénomènes ordinaires, rien à objecter au nom de ses principes à un fait qui se passe hors de ses frontières.

6. — Les apparences

La transsubstantiation n'agit ici que sur les substances. Elle pourrait modifier, en même temps qu'elles, les apparences par lesquelles chaque substance spéciale se manifeste au dehors. Elle ne le fait pas; elle dépouille le pain et le vin de leur substance, le corps et le sang du Sauveur de leurs apparences propres. Il ne reste donc plus en présence que la substance du corps et du sang et les apparences du pain et du vin. Ces apparences deviennent, pour le corps et le sang du Christ, comme un vêtement d'emprunt qui tout à la fois cache et révèle leur présence. Elles la cachent, parce que les sens ne constatent rien autre chose que du pain et du vin; elles la révèlent, parce que la vue de ces apparences sert à indiquer que le Christ est là.

Il faut d'ailleurs se garder de prendre ces apparences pour le résultat unique d'une illusion de nos sens. Elles ont une réalité et les sens ne nous trompent pas en signalant quelque chose qui ressemble à du pain et à du vin; l'erreur ne serait que dans l'esprit si, averti du mystère, il s'obstinait à conclure que la substance correspond ici à ses

apparences, comme dans les cas ordinaires. L'esprit peut idéalement abstraire les apparences d'avec la substance; Dieu seul peut faire de cette abstraction une réalité.

7. — Conséquences de la présence réelle

Jésus-Christ n'est point soumis aux lois de l'espace dans son sacrement. Tout d'abord son corps n'est pas présent à l'état naturel, mais à l'état glorieux qui convient aux corps ressuscités. Voilà pourquoi il n'a pas de dimensions; il est circonscrit tout entier dans l'espace occupé par les apparences. Si petites que soient celles-ci, pourvu qu'elles soient reconnaissables comme apparences de pain et de vin, Jésus-Christ y réside. « Dans le vénérable sacrement de l'Eucharistie, le Christ est contenu tout entier sous chaque apparence et sous chaque partie de l'une et l'autre apparence, au moins après la séparation[1]. »

Quant à la substance du pain et du vin, elle a complètement été changée au corps et au sang du Christ; il n'en reste donc absolument rien; et l'on ne peut croire que « la substance du pain matériel et celle du vin matériel subsistent dans le sacrement de l'autel[2] ».

De plus, le Christ est présent tout entier dans l'Eucharistie en une multitude d'endroits à la fois. « Il n'y a pas de contradiction à ce que notre Sauveur réside toujours à la droite du Père dans le ciel, suivant son mode d'existence naturel, et que néanmoins sa substance nous soit présente sacramen-

1. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 3, Denzinger, 765.
2. Martin V, Denzinger, 477.

tellement en beaucoup d'endroits. Il y a là un mode d'existence que nous pouvons à peine exprimer en paroles, mais qui est possible à Dieu, que l'intelligence éclairée par la foi peut admettre et que nous devons croire très fermement[1]. » Pour y contredire, il faudrait d'abord à la raison des notions qui lui manquent sur la manière dont le corps glorieux du Christ peut se comporter. Ne faisant plus partie des choses de la nature, ce corps n'est plus régi par les lois de la nature. On ne peut donc tirer de ces lois un argument quelconque contre sa présence ou son action.

En vertu des paroles sacramentelles, Jésus-Christ devient aussitôt présent dans l'Eucharistie. Il y a là une différence essentielle avec les autres sacrements. Avant l'usage qu'on en fait, l'eau du baptême et l'huile sainte de la confirmation ne contiennent pas la grâce. Dans l'Eucharistie, la présence de l'auteur de la grâce précède l'usage. L'Eglise déclare que « dans l'admirable sacrement de l'Eucharistie, la consécration une fois faite, il y a le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et non pas seulement à l'usage, quand on le reçoit. Le vrai corps du Seigneur demeure avant et après, même dans les hosties ou particules consacrées que l'on réserve ou qui restent après la communion[2]. »

C'est pour cette raison qu'on donne à Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie le nom de Saint-Sacrement, bien qu'à proprement parler il n'y ait de sacrement que quand on le reçoit.

Le corps et le sang de Jésus-Christ sont liés aux apparences du pain et du vin, en ce sens que le

1. Concile de Trente, Sess. XIII, 1, Denzinger, 755.
2. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 4, Denzinger, 766.

Sauveur est là où sont ces apparences, à quelque mouvement qu'on les soumette. Il est transporté avec elles, et avec elles il entre dans le corps du fidèle qui communie et même dans celui de l'impie qui le profane. Seulement il est impassible et ne subit aucun des accidents dont les apparences sont l'objet. Si on les brise, il n'est pas brisé; le feu, l'eau, le travail de la digestion qui modifient ces apparences, le laissent intact. Il cesse seulement d'être présent à l'instant où les apparences cessent elles-mêmes d'être celles du pain et du vin.

L'Eglise appelle l'Eucharistie un « mystère de foi ». Seule, en effet, la foi y reconnaît le Sauveur. En se rendant présent dans son sacrement, Jésus-Christ ne change absolument rien à l'état extérieur des choses. Un changement visible eût affermi la foi, mais lui eût ôté son mérite et en même temps eût effrayé et éloigné ceux-là mêmes que le divin Maître voulait attirer à lui. Il se fait donc « Dieu caché », afin d'être « Dieu Sauveur[1] ». Si d'ailleurs il s'était laissé voir ou sentir, comment la pauvre nature humaine n'eût-elle pas défailli devant lui?

En conséquence de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, d'impérieux devoirs s'imposent aux fidèles. Il ne conviendrait pas que l'état d'abaissement auquel il se réduit le privât des hommages et des adorations de ses enfants. Aussi l'Eglise traite-t-elle l'Eucharistie avec un souverain respect. Elle enseigne que, « dans le saint sacrement de l'Eucharistie, le Christ Fils unique de Dieu doit être adoré par le culte, même extérieur, qui est dû à Dieu, qu'il faut lui rendre hommage par une solennité particulière, le transporter avec honneur dans

1. Isaïe, XLV, 15.

des processions, comme la sainte Eglise en a la louable et universelle coutume, et l'exposer publiquement au peuple pour qu'il l'adore[1]. »

L'Eglise a institué toutes sortes de cérémonies en l'honneur du Saint-Sacrement, et une solennité qu'elle a appelée « Fête du corps du Christ », et à laquelle le peuple chrétien a donné le nom significatif de « Fête-Dieu ».

1. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 6, Denzinger, 768.

CHAPITRE XXIII

LE SACRIFICE

Les anciens sacrifices. — Le sacrifice de Jésus-Christ. — Le sacrifice de la messe. — Ses effets. — La triple supplication.

Jésus-Christ s'est rendu présent dans l'Eucharistie au cours d'une action qui avait le caractère de sacrifice.

1. — Les anciens sacrifices

Le *sacrifice* est aussi ancien que l'humanité. Les premiers hommes, sans nul doute sur l'indication même de Dieu, prenaient dans les fruits de la terre et parmi leurs troupeaux ce qu'il y avait de meilleur; ils l'offraient au Seigneur et le lui consacraient exclusivement en le détruisant, pour reconnaître son souverain domaine sur toute la création mise à leur service. La conscience du péché commis et qu'ils savaient digne de mort, leur inspirait l'offrande de victimes qu'ils immolaient à leur place et dont parfois ils mangeaient une partie, comme pour s'identifier avec elles ou partager avec la divinité le repas sacré.

Quand il donna sa loi aux Israélites, Dieu réglementa les sacrifices. Il y en eut de trois sortes principales : les holocaustes, consumés complètement sur l'autel pour honorer la majesté divine et obtenir ses faveurs : les sacrifices expiatoires pour les péchés ou les délits, en partie brûlés sur l'autel et en partie mangés par les prêtres ; les sacrifices pacifiques, offerts pour remercier, demander une grâce ou accomplir un vœu; une partie de la victime était brûlée, une seconde réservée aux prêtres et une troisième attribuée à ceux qui faisaient offrir le sacrifice.

Il y avait trois actes constitutifs du sacrifice : l'offrande de la victime choisie dans des conditions requises, l'immolation et enfin la destruction de la victime, soit totalement par le feu dans l'holocauste, soit par le feu et la manducation dans les autres sacrifices.

Tous ces sacrifices anciens n'avaient aucune valeur par eux-mêmes. Ils représentaient à l'avance le grand sacrifice du Rédempteur. « Toutes ces choses leur sont arrivées en figure », dit saint Paul[1]. Dieu ne les agréait que pour leur caractère représentatif du sacrifice destiné à racheter l'humanité. Il le signifia aux Israélites par le dernier de leurs prophètes : « Je ne prends aucun plaisir en vous et je n'agrée aucune offrande de votre main. Du levant au couchant mon nom est grand parmi les nations, et voici qu'en tous lieux on offre à mon nom de l'encens et des sacrifices, une oblation pure[2]. » Cette oblation pure devait être le sacrifice eucharistique, offert à Dieu en tous lieux et dans toutes les nations.

1. I Corinthiens, x, 11.
2. Malachie, II, 10, 11.

2. — Le sacrifice de Jésus-Christ

Mais cette oblation pure dut commencer par le *sacrifice* sanglant de la *croix*. Jésus-Christ « s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur [1]. C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang [2] ». Son sacrifice réalise toutes les conditions figurées par les anciennes offrandes.

Par son incarnation, Jésus-Christ devient une victime sensible. Il est agréé de Dieu, puisque c'est le Père lui-même qui l'envoie au monde en vue du sacrifice. Comme dans l'holocauste, il se voue et s'immole tout entier pour la gloire du Père. Comme dans le sacrifice expiatoire, il meurt pour expier les péchés des hommes. Comme dans le sacrifice pacifique, il donne sa vie pour remercier Dieu de ses bienfaits et mériter toutes les grâces dont aura besoin l'humanité rachetée.

Lui-même fait l'offrande de son sacrifice dès le premier instant de son incarnation ; il la renouvelle extérieurement quand il est présenté au temple par sa mère ; il la confirme pendant son agonie, quand il se soumet héroïquement à la volonté de son Père. Il s'immole sur la croix, par le ministère de ses bourreaux, mais sacrifie lui-même sa vie, que personne n'avait le pouvoir de lui ôter, et verse jusqu'à la dernière goutte de son sang, comme les anciennes victimes. Enfin, comme son sacrifice n'est pas seulement un holocauste, mais qu'il est en même temps expiatoire et pacifique, il veut que les

1. Ephésiens, v, 2.
2. Romains, III, 25.

hommes, pour lesquels il est offert, aient part à la manducation de la victime, et c'est ce à quoi il a pourvu par l'institution de l'Eucharistie.

3. — Le sacrifice de la messe

La veille de sa mort, au cénacle, Notre-Seigneur agit comme prêtre, non à la manière des prêtres juifs qui descendaient d'Aaron et immolaient des victimes animales, mais à celle d'un prêtre plus ancien, Melchisédech, qui offrit le pain et le vin. Il mit son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin, et, en cet état, les présenta à son Père. Il y avait offrande puis sang répandu et mis à part, au moins à l'état de représentation, ce qui supposait la mort de la victime, et enfin communion. La vraie victime, Jésus-Christ, dont la présence faisait toute la valeur de ce sacrifice, devenait invisible, il est vrai; mais les apparences qui demeuraient n'en constituaient pas moins l'élément sensible nécessaire au sacrifice.

Ce sacrifice mystérieux était en relation directe avec celui de la croix. En changeant le vin en son sang, Notre-Seigneur déclarait que ce sang était répandu pour la rémission des péchés, ce qui se fit visiblement à la croix. De part et d'autre, le prêtre, la victime, le but du sacrifice étaient identiques. Saint Paul dit formellement : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Sauveur jusqu'à ce qu'il vienne », c'est-à-dire jusqu'au jugement de la fin des temps[1].

« Notre Dieu et Sauveur allait s'offrir lui-même

1. I Corinthiens, xi, 26.

à Dieu le Père sur l'autel de la croix en y subissant la mort, afin d'assurer par là l'éternelle rédemption. Mais comme la mort ne devait pas éteindre son sacerdoce, à la dernière Cène, la nuit où on le trahissait, il voulut laisser à son épouse bien-aimée, l'Eglise, un sacrifice visible, tel que l'exige la nature des hommes, pour que fût représenté le sacrifice sanglant effectué une fois sur la croix, que le souvenir en persévérât jusqu'à la fin des siècles, et que sa vertu salutaire fût appliquée à la rémission de ces péchés que nous commettons chaque jour. Déclarant donc qu'il était établi prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin ; sous les symboles des mêmes choses, il les donna à prendre aux apôtres qu'il constituait alors prêtres du Nouveau Testament, et il leur prescrivit, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir, en leur disant : Faites ceci en mémoire de moi, ainsi que l'Eglise catholique l'a toujours compris et enseigné[1]. »

Les apôtres firent ce que le Sauveur avait prescrit. Ils célébrèrent après lui le *sacrifice eucharistique*, qu'ils appelaient « fraction du pain », en souvenir du pain rompu et distribué au cénacle. Saint Paul a en vue ce sacrifice, quand il écrit aux chrétiens : « Vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons[2]. » La table des démons, c'était celle où l'on mangeait les victimes immolées aux idoles ; à la table du Seigneur, on participait à la victime sainte du sacrifice eucharistique.

Il nous reste du philosophe saint Justin, qui mou-

1. Concile de Trente, Sess. XXII, 1, Denzinger, 816.
2. I Corinthiens, XI, 21.

rut martyr à Rome, vers 166, une description sommaire de la manière dont on offrait le sacrifice : « Le jour du soleil (le dimanche), tous ceux qui habitent les villes ou les champs se réunissent en un même lieu. On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes. Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les exemples qui viennent d'être cités. Tous se lèvent ensuite et l'on fait des prières. Enfin, la prière étant terminée, on apporte du pain, du vin et de l'eau ; le président prie et rend grâces aussi longtemps qu'il peut ; le peuple répond par l'acclamation : Amen. On distribue à chacun sa part des éléments bénis et l'on envoie la leur aux absents par le ministère des diacres[1]. »

Si l'écrivain ne parle pas avec plus de précision, c'est qu'il s'adresse à un empereur païen, auquel il n'avait pas à révéler le mystère eucharistique. Mais sa description n'est autre que celle de ce que nous appelons la *messe*, c'est-à-dire le « renvoi », nom donné au sacrifice eucharistique à cause du renvoi intimé aux fidèles quand tout est terminé.

Or, la messe est un véritable sacrifice, le seul d'ailleurs qui ait remplacé tous les autres, en droit et à peu près partout en fait, depuis son institution par Jésus-Christ. « La messe est offerte à Dieu comme un vrai sacrifice proprement dit ; elle n'est pas seulement célébrée pour nous donner le Christ en nourriture. Par les paroles : Faites ceci en mémoire de moi, le Christ a institué prêtres les apôtres, et il a réglé qu'eux et les autres prêtres offriraient son corps

1. *Apologie* 1, 67.

et son sang[1]. » La messe est un sacrifice « en un tout autre sens que les actes ordinairement accomplis par l'homme pour entrer dans une sainte union avec Dieu[2]. »

La présence de Jésus-Christ est nécessaire pour qu'il y ait sacrifice. S'il n'était pas là, il ne resterait qu'une simple et insignifiante offrande de pain et de vin. Avec Jésus-Christ présent, la messe reproduit le sacrifice du cénacle, elle représente et continue le sacrifice de la croix. La divine victime n'a pu être immolée qu'une seule fois, mais sur la croix elle n'a pu être donnée en nourriture. La messe *représente* ce qui a été accompli définitivement, elle *continue* ce qui a été commencé au cénacle.

A l'offertoire de la messe, on n'offre pas le Christ à son Père, puisqu'il n'est pas présent, on offre seulement le pain et le vin. Mais cette offrande est représentative de l'offrande que Jésus-Christ a faite de lui-même autrefois. Aussi le prêtre, en offrant le pain et le vin, appelle-t-il le pain « hostie immaculée » présentée pour le salut de tous, et le vin « calice du salut », expressions qui ne peuvent s'appliquer aux éléments matériels, mais qui conviennent très bien à celui que ces éléments représentent.

A la consécration, qui rend Jésus-Christ présent, il n'y a pas et il ne peut y avoir d'immolation réelle, mais la divine victime est représentée en état de mort. Le Christ, à en juger par les apparences qui indiquent sa présence, est sur l'autel sans mouvement, sans parole, sans défense, avec son corps d'un côté et son sang de l'autre, par conséquent

1. Concile de Trente, Sess. XXII, can. 1, 2, Denzinger. 825, 826.
2. S. Pie V, Denzinger, 925.

sans vie. C'est la représentation exacte, moins les formes extérieures, de ce qu'il était sur la croix après sa mort.

A la croix, il n'y a pas eu de communion. Mais la participation à la victime avait été préparée et inaugurée la veille. Après la consécration de la messe, la victime est là présente avec la même substance qu'à la croix et les mêmes apparences qu'au cénacle. Successivement, chaque fidèle vient, à la suite des apôtres, pour prendre part à la manducation de la victime. Dans ce troisième acte du sacrifice eucharistique, il n'y a donc plus seulement représentation, comme dans les deux premiers, il y a continuation véritable. Chaque âme, si lointaine du Sauveur qu'elle puisse être dans le temps, est ainsi appelée à participer à son sacrifice dans les mêmes conditions que ses contemporains.

A la messe, comme à la croix, Jésus-Christ est le seul prêtre offrant la victime. « Dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, est contenu et immolé d'une manière non sanglante le même Christ qui, sur l'autel de la croix, s'est offert d'une manière sanglante. Il n'y a qu'une seule et même victime, et le même qui s'est offert sur la croix s'offre maintenant par le ministère des prêtres, la différence n'existant que dans la manière de s'offrir[1]. »

Le prêtre qui célèbre la messe n'est qu'un instrument humain au service du Sauveur. A la consécration, il ne dit pas : Ceci est le corps du Christ ; il ne fait que prêter ses lèvres au Christ pour qu'il répète les paroles sacramentelles : « Ceci est mon corps. » Mais on ne peut remplir cet office d'instrument du Christ que quand on a reçu le sacerdoce. « Quelque

1. Concile de Trente, Sess. XXII, 2, Denzinger, 817.

honorable, religieux, saint et prudent que l'on soit, on ne peut et on ne doit consacrer l'Eucharistie que si l'on est prêtre, régulièrement ordonné par un évêque visible et tangible. Est hérétique quiconque croit et prétend pouvoir effectuer le sacrifice eucharistique sans avoir reçu au préalable l'ordination épiscopale[1]. »

Les fidèles sont appelés à participer au sacrifice, non seulement par leur assistance, mais aussi par la communion. Voilà pourquoi le prêtre leur donne cet avertissement : « Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable au Dieu Père tout-puissant. » Néanmoins leur présence n'est pas de rigueur et ce serait une erreur de dire que « les messes dans lesquelles le prêtre seul communie sacramentellement sont illicites et doivent être supprimées[2]. » Dès l'instant que Jésus-Christ est le ministre principal, son sacrifice ne saurait jamais être inutile ou irrégulier.

4. — Effets du sacrifice de la messe

Le sacrifice de la messe produit les mêmes *effets* que le sacrifice de la croix, dont il applique les mérites infinis. « Il n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou un simple souvenir du sacrifice accompli sur la croix ; il est propitiatoire. Son utilité ne se borne pas à celui qui le reçoit ; il doit être offert pour les vivants et pour les défunts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités. Il ne constitue nullement un outrage au très saint sacrifice du Christ effectué sur

1. Innocent III, Denzinger, 370.
2. Concile de Trente, Sess. XXII, can 8, Denzinger, 832.

la croix et ne le met pas de côté[1]. » La messe est un souverain hommage d'adoration rendu à Dieu, une action de grâces pour tous ses bienfaits, une supplication pour obtenir ses faveurs et une propitiation pour les péchés et les peines qu'ils méritent. Ce n'est pas que, par lui-même, le sacrifice eucharistique remette les péchés ; mais « le Seigneur, apaisé par cette offrande, accorde la grâce et le don de la pénitence et ainsi remet les crimes et les péchés, même les plus graves[2] ».

Quant aux peines imposées pour l'expiation des péchés, la sainte messe y supplée en faisant l'application des mérites de Jésus-Christ au débiteur. Aussi peut-elle très utilement être offerte pour les âmes du purgatoire, afin de diminuer ou d'abréger les peines qu'elles ont à subir pour l'entière expiation de leurs fautes. « Pour alléger ces peines, les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire les sacrifices de la messe, les prières, les aumônes et d'autres actes pieux sont utiles[3]. »

L'Eglise offre souvent le sacrifice eucharistique en l'honneur des saints. « D'après son enseignement, le sacrifice ne leur est pas offert, il l'est seulement à Dieu qui les a couronnés. Elle rend grâces à Dieu de leurs victoires, et implore leur patronage, afin que daignent intercéder pour nous dans les cieux ceux dont nous rappelons le souvenir sur la terre[4]. » Le sacrifice de la messe intéresse ainsi à la fois l'Eglise triomphante, l'Eglise souffrante et l'Eglise militante. Il établit entre elles un lien de prières et

1. Concile de Trente, Sess. XXII, can. 3, 4, Denzinger, 827, 828.
2. Concile de Trente, Sess. XXII, 2, Denzinger, 817.
3. Clément IV, Denzinger, 387.
4. Concile de Trente, Sess. XXII, 3, Denzinger, 818.

de grâces d'autant plus puissant que ce sacrifice est celui de Jésus-Christ, chef et Sauveur de l'Eglise entière.

5. — La triple supplication

Une *triple supplication* est adressée à Dieu dans le sacrifice de la messe. Avant tout, Jésus-Christ est là, priant son Père et lui rendant grâces et hommages au nom de l'humanité dont il a bien voulu faire partie. Le fruit de sa prière est appliqué à ceux pour lesquels la messe est dite. « L'offrande spéciale ou l'application du sacrifice faite par le prêtre profite plus à ceux auquels elle est attribuée qu'à tous les autres. Un fruit spécial provient en effet de l'application spéciale que l'Eglise recommande ou ordonne de faire à des personnes déterminées ou à certaines classes de personnes, particulièrement par les pasteurs à leurs fidèles [1]. »

La prière de Jésus-Christ est d'une valeur infinie. Elle obtient son plein effet quand il s'agit d'adoration ou d'actions de grâces; mais son application dépend du jugement de Dieu quand le sacrifice est offert pour demander une grâce ou implorer le pardon.

L'Eglise a entouré le sacrifice de Jésus-Christ de cérémonies destinées à en relever la majesté et à exciter la foi et la piété des fidèles. Elle y ajoute des prières qui sont les siennes, les unes demeurant immuables, les autres se rapportant aux circonstances de temps, de dévotion ou d'intention. Ces prières ont pour objet la gloire de Dieu et le bien

1. Pie VI, Denzinger, 1393.

des fidèles. Elles sont écoutées de Dieu dans la mesure de bienveillance qu'il a pour son Eglise.

Enfin le prêtre et les fidèles joignent leurs prières aux deux précédentes. Ces prières ont plus de puissance que les prières privées, parce qu'elles sont intimement unies à la prière de Jésus-Christ et qu'alors les fidèles prient ensemble. Mais la valeur de chacune d'elles dépend de la foi, de la confiance et de la ferveur personnelle de celui qui l'adresse.

Il n'y a point sur terre d'acte plus auguste que le saint sacrifice de la messe. Cet acte est accompli par Jésus-Christ, invisiblement présent, et il reproduit, d'une manière mystérieuse mais réelle, ce qui s'est fait au cénacle et ce qui s'est passé à la croix. Il n'y a pas d'acte plus profitable, puisqu'il met à la disposition des hommes une prière à laquelle Dieu ne peut résister et dont l'efficacité n'est limitée que par la mauvaise volonté des hommes eux-mêmes, en ce qui concerne leur vie spirituelle. Il n'y a pas d'acte dont la permanence soit plus assurée, puisque l'Eglise, qui doit durer jusqu'à la fin des siècles, ne manquera jamais d'offrir ce sacrifice.

Pour qu'il en puisse être ainsi, Dieu a voulu que les conditions de ce sacrifice fussent des plus simples : un prêtre, un peu de pain et un peu de vin. Il peut être offert partout, au fond d'un désert comme au milieu des foules en adoration, dans le plus pauvre réduit comme dans la plus splendide cathédrale.

De tous les points de la terre, la divine victime est élevée vers le ciel, et il n'est point d'heure qui soit privée de son sacrifice. Sur la terre, la sainte messe occupe le temps et l'espace, sanctifiant l'humanité fidèle, attirant la bénédiction sur l'humanité qui ignore ou méconnaît le Sauveur, pré-

servant le monde, à son insu, de mille châtiments que mériteraient ses fautes et expliquant ainsi les délais de la justice de Dieu et les indulgences de sa miséricorde.

Aussi est-il tout naturel que l'Eglise invite avec instance ses enfants à prendre part à ce sacrifice, qu'elle leur fasse une obligation grave d'y assister le dimanche, comme à l'acte le plus excellent du culte dû à Dieu, et qu'elle leur demande d'y apporter les sentiments de foi, de respect, de reconnaissance, d'amour, de repentir et de confiance qu'ils auraient eus au cénacle ou au Calvaire.

CHAPITRE XXIV

LA COMMUNION

L'aliment spirituel. — Le sacrement. — Sacrement des vivants. — Ses effets. — Dispositions. — Nécessité. — Communion fréquente. — Viatique.

Jésus-Christ ne se rend point présent dans l'Eucharistie seulement pour s'offrir en sacrifice à Dieu son Père, prier pour les hommes et recevoir leurs hommages. Il y est surtout pour nourrir les âmes par la communion. Sa volonté à cet égard est indiquée clairement par la nature des éléments qu'il a choisis pour le sacrifice eucharistique.

On y emploie du pain, pain azyme ou sans levain, parce que les Juifs ne se servant que de cette sorte de pain pendant les jours de la Pâque, il est probable que le Sauveur a consacré l'Eucharistie avec ce pain ; néanmoins la consécration peut se faire avec du pain levé, comme il se pratique dans la plupart des églises orientales. Au pain, on ajoute du vin, provenant du fruit de la vigne, et à ce vin on a mêlé un peu d'eau. « On emploie pour l'Eucharistie du pain de froment et du vin de la vigne, auquel doit être mêlée un peu d'eau avant la consécration [1]. »

1. Concile de Florence, Denzinger, 593.

Ce mélange symbolise l'union de l'humanité avec la divinité.

1. — L'aliment spirituel

Le pain et le vin sont des aliments. En les choisissant pour leur emprunter leurs apparences, le Sauveur marque déjà que, dans l'Eucharistie, il veut être ce qu'il paraît, c'est-à-dire une nourriture, et non pas une nourriture recherchée, mais une nourriture simple, commune, à la portée de tous. En même temps, il donne aux chrétiens une leçon d'union entre eux et avec lui. De même, en effet, que de multiples grains de froment et de raisin ne font qu'un seul pain et un seul vin, ainsi les disciples du Seigneur doivent former entre eux une étroite unité. « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs ; car nous participons tous à un même pain [1]. »

Mais la volonté du Sauveur est manifestée bien plus expressément encore par ses paroles. « Le pain que je donnerai, c'est ma chair... Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage... Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous... Celui qui mange de ce pain vivra éternellement [2]. » Notre-Seigneur se présente donc dans l'Eucharistie comme aliment de vie et aliment nécessaire.

Au cénacle, après avoir consacré le pain et le vin, il les offrit à ses apôtres en leur disant : « Prenez et mangez... Buvez-en tous [3]. » Le Sauveur ne

1. I Corinthiens, x, 17.
2. S. Jean, VI, 51-58.
3. S. Matthieu, XXVI, 26, 27.

pouvait exprimer plus clairement son intention. Il fallait cependant qu'il l'exprimât ainsi, car autrement quel homme eût osé prendre un tel aliment?

C'est par la *communion* que disparaissent régulièrement et pour l'ordinaire les apparences du pain et du vin, et que cesse, par conséquent, la présence réelle du Sauveur. Dans les premiers temps, les chrétiens recevaient la sainte Eucharistie sous l'une et l'autre apparence. Ainsi l'avaient fait les apôtres au cénacle ; ainsi y invitait le Sauveur. Mais son invitation n'était pas impérative sur ce point, puisque lui-même suppose qu'on peut prendre son Eucharistie seulement sous l'apparence du pain : « Celui qui mange de ce pain vivra éternellement[1]. » Saint Paul dit aussi que « celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur[2]. » Il suffit donc de manger ou de boire pour recevoir, à son profit ou à son détriment, le corps et le sang du Seigneur.

Cette conclusion ressort naturellement de la notion de la présence réelle. Sous l'apparence du pain et sous chacune de ses parties, après division, Jésus-Christ est présent tout entier; de même sous les apparences du vin. Celui qui ne reçoit que l'apparence du pain a donc Jésus-Christ tout entier, aussi bien que le prêtre qui communie sous l'une et l'autre apparence. Les chrétiens l'ont parfaitement compris. A la maison des malades, on ne portait l'Eucharistie que sous l'apparence du pain ; aux petits enfants, que l'on faisait communier autrefois, on n'offrait l'Eucharistie que sous l'appa-

1. S. Jean, VI, 58.
2. I Corinthiens, XI, 27

rence du vin. Lorsque la multiplication des fidèles dans les églises et plusieurs autres raisons rendirent trop difficile la communion sous l'apparence du vin, on la supprima, sans que personne eût à se plaindre.

L'Eglise a depuis lors maintenu cette suppression, malgré les réclamations de certains hérétiques. « La coutume de ne communier les fidèles que sous les apparences du pain, observée par l'Eglise universelle, doit être conservée ; il n'est donc pas permis de la blâmer; on ne peut pas non plus la changer à son gré, sans l'autorité de l'Eglise[1]. »

La présence de Jésus-Christ tout entier sous l'apparence du pain et sous chacune de ses parcelles, fait que tous ceux qui communient, même sous une simple parcelle, reçoivent autant les uns que les autres. La multiplication des pains au désert, à la suite de laquelle Jésus-Christ promit le vrai pain de vie, n'était qu'une image de la multiplication plus merveilleuse de l'Eucharistie. Jésus-Christ n'est présent qu'une fois dans le vase sacré qui contient de nombreuses hosties; il n'est présent qu'une fois en chaque hostie. Mais quand les apparences sont consommées par un communiant, Jésus-Christ reste tout entier pour le suivant et pour tous les autres, comme un aliment capable de nourrir toute l'humanité sans jamais s'épuiser.

2. — Le sacrement de l'Eucharistie

L'Eucharistie n'est pas un sacrement en tout semblable aux autres. C'est, en quelque sorte, un sacrement permanent, qui subsiste dès le moment de la consécration. Voilà pourquoi on appelle le

1. Martin V, Denzinger, 562.

corps de Jésus-Christ le Saint-Sacrement, c'est-à dire Jésus-Christ présent sous les apparences sensibles qui le cachent et qui le révèlent en même temps. Voilà pourquoi l'on adore le Saint-Sacrement sur l'autel, dans le tabernacle et partout où il est présent. Le fidèle en reçoit, même à distance, des grâces qu'appelle sa prière.

Il devient un sacrement proprement dit, agissant à la manière des autres sacrements, quand il est appliqué à l'âme par la communion. Il produit alors infailliblement, dans l'âme bien disposée, la grâce qui lui est propre.

3. — L'Eucharistie sacrement des vivants

La réception de l'Eucharistie suppose dans l'âme l'existence de la vie surnaturelle, conférée par le baptême ou restaurée par la pénitence. Elle ne la donne pas, elle l'entretient et la nourrit; or on ne peut nourrir qu'un être déjà vivant. Il est donc tout à fait inexact de dire que « le fruit principal de la sainte Eucharistie est de remettre les péchés ou qu'elle ne produit pas d'autres effets que celui-là[1]. » Aussi autrefois l'on faisait sortir avant la consécration ceux qui n'étaient pas en état de communier.

Celui qui communie sans posséder la vie surnaturelle, c'est-à-dire sans être en état de grâce, reçoit véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, absolument inséparables des apparences consacrées; mais il commet une profanation sacrilège, se rend « coupable envers le corps et le sang du Seigneur, mange et boit son propre jugement[2] » de

1. Concile de Trente, Sess. XIII, can. 5, Denzinger, 767.
2. I Corinthiens, XI, 27, 29.

condamnation. Il en est tout autrement quand le communiant possède déjà la vie.

4. — Effets de la communion

« L'effet que produit ce sacrement dans l'âme qui le reçoit dignement est l'union de l'homme au Christ. Comme c'est par la grâce que l'homme est incorporé au Christ et uni à ses membres, il s'en suit que la grâce est augmentée par ce sacrement en ceux qui le reçoivent dignement. Tous les effets que l'aliment et le breuvage matériels produisent pour la vie du corps, entretien, augmentation, réparation et plaisir, ce sacrement les opère dans notre vie spirituelle[1]. » Il entretient la vie surnaturelle, en la préservant de tous les péchés qui pourraient la faire perdre et en donnant une énergie plus grande pour résister aux tentations. Il l'augmente, en rendant chaque jour plus intime et plus féconde l'union de l'âme avec Jésus-Christ. Il la répare, en renouvelant en elle tout ce qui avait souffert du péché. Il la réjouit en faisant goûter à l'âme, au milieu même des combats et des épreuves, quelque chose de la joie réservée à la vie éternelle.

Saint Paul qui disait : « Le Christ est ma vie[2] », et encore : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[3] », pouvait également dire : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations[4]. » Il avait conscience de ce que fait Jésus-Christ pour une âme dans laquelle il habite. Toutes

1. Concile de Florence, Denzinger, 593.
2. Philippiens, I, 21.
3. Galates, II, 20.
4. II Corinthiens, VII, 4.

les grâces nous viennent avec lui, et si le Père qui l'a livré à la mort pour nous, nous le donne tout entier à chacun dans son Eucharistie, « comment ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui[1] ? »

La comparaison des *effets* produits dans l'âme par l'Eucharistie avec ceux que le pain opère pour la vie du corps, comporte pourtant une différence essentielle. Le pain, substance inanimée, est assimilé par le corps vivant qui s'en est nourri. L'Eucharistie, substance divine et vivifiante, n'est pas assimilée par l'âme ; c'est elle au contraire qui fait participer l'âme à sa propre vie. Saint Augustin avait entendu cet appel de Dieu : « Je suis l'aliment des grands ; grandis, et tu me mangeras ; tu ne me changeras pas en toi, comme la nourriture de ton corps, mais c'est toi qui te changeras en moi[2]. » Dans la vie surnaturelle, dont l'Eucharistie est le plus puissant aliment, Dieu s'unit à l'âme sans rien perdre de sa vie propre et de sa grandeur, mais en élevant l'âme au-dessus d'elle-même pour la transformer en lui.

Quand Jésus-Christ a ainsi pris possession d'une âme par la sainte communion, il la fait vivre de sa vie. « Celui qui me mange, a-t-il dit, vivra par moi[3]. » On dirait que le Sauveur n'a pas eu assez de sa vie mortelle pour rendre à son Père l'hommage de ses adorations, de ses actions de grâces, de son obéissance et de son amour. Quand il le peut, il entre dans une âme chrétienne, s'empare d'elle, et la fait agir, aimer, prier, comme si cette âme était la sienne, et toujours pour la plus grande gloire de

1. Romains, VIII, 32.
2. *Confessions*, VII, 10.
3. S. Jean, VI, 57.

son Père, en même temps que pour le bonheur de cette âme. Il recommence ainsi perpétuellement, d'une certaine manière, sa vie mortelle, obéissante et méritoire, en chacun de ceux qui sont ses membres.

Les effets de la sainte communion ne sont pas limités à la vie présente; ils s'étendent aussi à la vie éternelle. « Le Sauveur a voulu que ce sacrement fût reçu comme la nourriture spirituelle des âmes, servant à alimenter et à fortifier ceux qui vivent de la vie dont il a dit : Celui qui me mange vivra par moi. C'est aussi l'antidote qui nous délivre des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels. En outre, il a voulu qu'il fût le gage de notre gloire future et du bonheur éternel, et en même temps le symbole de ce corps unique dont il est la tête et auquel il tient que nous soyons rattachés, en qualité de membres, par la plus étroite union de foi, d'espérance et de charité[1]. »

Il a promis de ressusciter au dernier jour celui qui mangera sa chair et boira son sang. En attendant, celui-là « a la vie éternelle[2] ». Cette vie est assurée à son âme, comme suite nécessaire de la sainte communion et de la vie surnaturelle fidèlement gardée, et elle est promise au corps lui-même, dans lequel la sainte Eucharistie dépose un germe de résurrection et d'immortalité. De la sorte, les membres de l'Eglise militante, unis à leur chef par la communion, le retrouveront un jour à la tête de l'Eglise triomphante dont il fait la gloire et le bonheur.

1. Concile de Trente, Sess. XIII, 2, Denzinger, 756.
2. S. Jean, VI, 54.

5. — Dispositions à la communion

Dans ce sacrement, comme dans les autres, les effets produits sont en proportion des *dispositions* de celui qui le reçoit. De même que le pain matériel profite beaucoup plus quand celui qui le mange est en bonne santé, a de l'appétit et aide la digestion par un exercice raisonnable, ainsi la sainte communion produit des effets d'autant meilleurs que la santé spirituelle de l'âme est assurée par la possession de la vie de grâce, que le désir de recevoir Jésus-Christ et de se donner à lui est plus vif et plus sincère, et enfin que, par la pratique sérieuse des vertus chrétiennes, on se prépare plus dignement à la réception de l'Eucharistie et, après l'avoir reçue, on vit plus fidèlement de Jésus-Christ, par lui et pour lui.

6. — Nécessité de la communion

Le Sauveur a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous[1]. » Ces paroles n'impliquent pas une *nécessité* absolue comme celle du baptême. Saint Paul veut que l'on sache « discerner le corps du Seigneur[2] ».

Ce discernement n'est possible qu'à un certain âge. Les jeunes enfants n'ont donc pas à recevoir la sainte communion. « Les petits enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison ne sont obligés par aucune nécessité à la communion sacramentelle de

1. S. Jean, VI, 54.
2. I Corinthiens, XI, 29.

l'Eucharistie. Régénérés par l'eau du baptême et incorporés au Christ, ils ne peuvent pas à cet âge perdre la grâce de fils de Dieu qu'ils ont reçue. Il n'y a pas lieu pour cela de blâmer l'antiquité si, en quelques lieux, elle a parfois pratiqué cette coutume ; elle n'a certainement agi ainsi pour aucune nécessité de salut[1]. »

Ceux qui sont arrivés à l'âge de discernement peuvent aussi être sauvés sans la réception de la sainte Eucharistie, s'ils possèdent la vie surnaturelle, seule indispensable au salut. Mais, dans les conditions normales, la sainte communion est nécessaire au salut, à cause du précepte de Jésus-Christ auquel il faut obéir, et à cause de l'impossibilité morale, pour le chrétien, de persévérer longtemps dans la grâce de Dieu sans le secours de l'aliment divin.

Lorsque la foi des premiers âges commença à faiblir dans les cœurs et que les chrétiens se tinrent trop à l'écart de la sainte communion, l'Eglise fut obligée de faire une loi pour les rappeler à leur devoir. « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, une fois parvenu à l'âge de discernement, doit recevoir avec respect au moins à Pâques le sacrement de l'Eucharistie, sauf le cas où, de l'avis de son propre prêtre, et pour quelque motif raisonnable, il jugerait devoir s'abstenir de cette réception durant quelque temps. Sinon, que pendant sa vie l'entrée de l'église lui soit interdite, et qu'à sa mort il soit privé de la sépulture chrétienne[2]. » La grave pénalité portée contre les transgresseurs de la loi montre l'importance que l'Eglise attache à son accomplissement.

1. Concile de Trente, Sess. XIII, 4, Denzinger, 811.
2. IV• Concile de Latran, Denzinger, 363.

Pour le faciliter, les évêques assignent, avant et après Pâques, un certain nombre de jours durant lesquels il est possible d'accomplir ce devoir.

En renouvelant cette injonction, le concile de Trente a formulé un vœu : « Le saint concile souhaiterait que les fidèles, à chaque messe à laquelle ils assistent, fissent la communion, non seulement par un désir spirituel, mais par la réception sacramentelle de l'Eucharistie, afin que les fruits du saint sacrifice leur arrivassent plus abondants[1]. »

Le Jansénisme, en exagérant les dispositions nécessaires à la sainte communion, contribua de nouveau à en éloigner les fidèles. L'Eglise fut obligée de condamner des propositions telles que celles-ci : « Il faut tenir pour sacrilèges ceux qui se croient le droit de recevoir la communion avant d'avoir fait une pénitence complète de leurs péchés. Il faut aussi écarter de la sainte communion ceux qui n'ont pas en eux un très pur amour de Dieu exempt de tout mélange[2]. » C'était faire de la communion le privilège des parfaits, et imiter le pharisaïsme de ceux auxquels Notre-Seigneur dut répondre un jour : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades[3]. »

Sans doute, un autre avertissement du Seigneur garde toujours sa valeur : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint[4]. » Mais ce dur qualificatif ne convient qu'à ceux qui ont le péché mortel dans le cœur et qui, sans vouloir y renoncer ni en obtenir le pardon, osent recevoir la sainte Eucharistie.

1. Concile de Trente, Sess. XXII, 6, Denzinger, 821.
2. Alexandre VIII, Denzinger, 1179, 1180.
3. S. Matthieu, IX, 12.
4. S. Matthieu, VII, 6.

7. — La communion fréquente

Quant à ceux qui ont gardé ou recouvré la vie surnaturelle et qui, par conséquent, sont enfants et amis de Dieu, le Seigneur les appelle tous à sa table : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et qui ployez sous le fardeau, et je vous soulagerai[1]. »

La sainte Eglise, fidèle interprète des désirs de Jésus-Christ et attentive à proportionner les secours spirituels aux besoins de ses enfants, a encore facilité à tous l'accès de la communion même fréquente. Voici les règles aujourd'hui en vigueur :

« La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Eglise catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte table avec une intention droite et pieuse, ne puisse en être éloigné par aucune interdiction.

« Cette intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table ne se laisse conduire ni par l'usage, ni par la vanité, ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité, et par ce divin médicament remédier à ses infirmités et à ses défauts.

« Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle et qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais

1. S. Matthieu, XI, 28.

pécher dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu à peu même des péchés véniels et de leur affection[1]. »

En vertu de ces règles, il faut conclure que ce n'est pas la perfection seule qui doit mener à la communion fréquente, mais qu'au contraire c'est la communion fréquente qui mène à la perfection. Par là, l'Eglise avertit en même temps les chrétiens que, si la communion pascale est seule de précepte rigoureux, c'est contrevenir aux plus chers désirs de Jésus-Christ que se borner à cette unique communion, et aussi se priver d'une multitude de grâces qui rendraient la persévérance plus soutenue, plus facile et plus méritoire.

8. — Le viatique

En dehors de la communion pascale, il en est une autre qui s'impose. Quand le chrétien se croit sur le point de quitter la vie, il doit recevoir, dans l'Eucharistie, celui qui bientôt sera son Juge et l'auteur de son éternelle félicité. La sainte communion prend alors un caractère approprié aux besoins de l'âme qui va quitter ce monde. En temps ordinaire, le prêtre dit à celui qui communie : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle. » A celui qui est en danger de mort, il adresse ces autres paroles : « Frère, reçois le viatique du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour qu'il te garde de l'ennemi malfaisant

1. Pie X, 20 déc. 1905. « Reçois chaque jour ce qui doit t'être utile chaque jour, et vis de telle sorte que tu mérites de le recevoir chaque jour. » S. Ambroise, *De sacram.*, v, 4, 25.

et te conduise à la vie éternelle. » La sainte communion est alors le *viatique*, c'est-à-dire la provision de voyage pour celui qui va passer du temps à l'éternité. Sur ce passage, l'ennemi des âmes dresse ses embûches ; il convient donc que l'aliment divin soutienne et réconforte celui dont le sort éternel est en jeu.

Aux communiants ordinaires, l'Eglise impose le jeûne le plus rigoureux, depuis minuit, avant la réception de la sainte Eucharistie, par respect pour l'aliment divin qui doit leur être donné. Mais cette loi, si sévère qu'elle soit, cède à la nécessité quand il s'agit du malade gravement atteint. A cette âme dont le corps est si affligé, le viatique est apporté et administré, sans qu'aucun jeûne préalable soit exigé. L'Eglise ne veut pas que l'infirmité du corps préjudicie à la santé de l'âme en un moment si grave et parfois si voisin de l'éternité.

CHAPITRE XXV

LA PÉNITENCE

La contrition. — Le regret imparfait. — Le sacrement. — La confession. — Ses conditions. — L'absolution. — La satisfaction. — Les indulgences.

A l'état d'innocence première, l'homme pouvait tomber dans le péché. Il en est de même dans l'état de régénération qui est la conséquence du baptême. En nous rétablissant dans l'amitié de Dieu et en nous restituant les privilèges perdus par Adam, le baptême ne change rien à notre nature, toujours capable de succomber à tous les attraits du mal ; seulement il lui fournit des armes puissantes pour se défendre. Souvent, néanmoins, elle se laisse vaincre. Dieu, dont l'âme se détourne par le péché grave, pourrait l'abandonner au malheureux sort dont elle avait été tirée par le baptême ; ou même, lui ayant pardonné une fois ou deux, il pourrait s'en tenir là et refuser désormais de faire acte de clémence.

Dieu a voulu avoir, pour la faiblesse de l'homme, une inlassable compassion. A Pierre qui lui demandait : « Seigneur, si mon frère pèche contre moi, combien de fois lui pardonnerai-je ? Sera-ce jusqu'à sept fois ? » Jésus-Christ répondit : « Je ne te dis

pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois[1] », c'est-à-dire indéfiniment. Dieu ne fait ainsi qu'imposer aux hommes la règle qu'il suit lui-même à leur égard.

1. — La contrition

Mais il exige une condition essentielle pour le pardon du péché : la *contrition* du cœur, c'est-à-dire « la douleur de l'âme et la haine du péché commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir[2] ».

En commettant le péché, l'homme s'est procuré un plaisir illégitime et s'est attaché à une chose créée de manière à rompre l'attachement qu'il devait avoir à son Créateur. Il est donc nécessaire que ce plaisir soit compensé par une douleur intime et profonde, et que cet attachement mauvais soit brisé et remplacé par un attachement plus fort envers le Dieu qu'on n'aurait jamais dû reléguer au second plan. De plus, comme l'homme, même repentant, demeure toujours capable de pécher, il faut qu'il prenne ses précautions pour l'avenir : s'il regrette sincèrement les fautes commises dans le passé, il voudra naturellement ne plus les commettre dans l'avenir.

Ce sentiment de regret sincère et profond peut demeurer purement naturel. Il est alors tout à fait incapable d'obtenir le pardon du péché et de faire rentrer l'âme dans la vie surnaturelle qu'elle a perdue; car ce qui vient de la nature ne peut conduire à ce qui est au-dessus d'elle. Mais il est possible aussi que la grâce intervienne pour exciter ce regret; que, sollicitée et bien accueillie par l'âme coupable,

1. S. Matthieu, XIII, 21, 22.
2. Concile de Trente, Sess. XIV, 4, Denzinger, 777.

elle aide celle-ci à avoir une vraie douleur du mal commis, à reconnaître qu'elle a eu très gravement tort de le commettre, à réprouver énergiquement le plaisir qu'elle y a pris, à décider par une résolution ferme, qu'elle fera tout pour ne plus retomber dans ce mal. Cette grâce agira surtout dans l'âme pour y restaurer l'amour de Dieu, de ce Dieu si saint, de cette majesté outragée, de cette souveraineté méconnue, de cette bonté méprisée dans le plus parfait de ses dons ; elle fera que cette amour renaisse, grandisse, reprenne le dessus sur toutes les affections perverses. Si l'âme répond à ces avances de la grâce et se laisse guider par elle, sa contrition sera véritable, agréée de Dieu et capable de la faire rentrer dans cet ordre surnaturel d'où elle s'était exclue par le péché. L'amitié de Dieu sera ainsi recouvrée par les moyens contraires à ceux qui l'avaient fait perdre.

« En tout temps, ce mouvement de contrition a été nécessaire pour obtenir le pardon des péchés. » Il l'obtient à tout homme, quel qu'il soit, parce qu'il est l'œuvre de la grâce, et que cette grâce, assez puissante pour amener à la vie surnaturelle l'âme de bonne foi qui ne peut recevoir le baptême, est également puissante pour écarter en lui l'obstacle qui arrêterait l'amitié de Dieu, le péché. Cette contrition, « en celui qui est tombé après le baptême, prépare à la rémission des péchés, si elle est jointe à la confiance en la miséricorde divine et à la détermination de remplir les autres conditions nécessaires pour la digne réception du sacrement. Cette contrition n'est pas seulement la cessation du péché avec la résolution et le commencement d'une vie nouvelle ; elle doit aussi renfermer la haine de la

vie passée... Elle peut parfois être rendue parfaite par l'amour et alors réconcilier l'homme avec Dieu avant qu'en fait il ait reçu le sacrement ; néanmoins la réconciliation ne peut être attribuée à la contrition elle-même sans le désir du sacrement, désir qui est d'ailleurs compris en elle[1] ».

L'Eglise a toujours enseigné l'incompatibilité absolue du péché mortel et de l'amour de Dieu. Le péché chasse cet amour, mais à son tour, par la grâce de Dieu, cet amour chasse le péché. Il est contre la foi de soutenir les propositions qui suivent : « La charité parfaite et sincère, qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi véritable, peut exister, aussi bien dans les catéchumènes que dans les pénitents, sans la rémission des péchés. Cette charité, qui est la plénitude de la loi, n'est pas toujours associée à la rémission des péchés. L'homme qui est en état de péché mortel et mérite ainsi la damnation éternelle, peut avoir une vraie charité, et la charité même parfaite peut exister en celui qui mérite la damnation éternelle. La contrition jointe à la charité parfaite et au désir de recevoir le sacrement ne remet le péché que dans le cas de nécessité ou de martyre, ou avec la réception actuelle du sacrement[2]. »

Le désir du sacrement peut, sans doute, n'être qu'assez vague chez celui qui n'appartient pas à l'Eglise. Il faut croire qu'alors la grâce supplée à ce qui manque pour que l'âme soit réconciliée avec Dieu.

Mais l'enfant de l'Eglise sait qu'il existe un sacrement pour la rémission des péchés et que ce sacre-

1. Concile de Trente, Sess. XIV, 4, Denzinger, 777, 778.
2. S. Pie V, Denzinger, 911, 912, 950, 951.

ment est nécessaire. S'il est vraiment repentant, il doit être disposé à faire tout ce que Dieu veut de lui, par conséquent à recourir au sacrement pour avoir l'assurance de son pardon. Si contrit qu'il soit, en effet, il ne peut se rendre compte de la valeur de son regret et du degré d'amour de Dieu qu'il a au cœur; il ignore si cet amour est assez grand pour effacer ses péchés par lui-même. En recevant le sacrement, il fera donc un acte d'obéissance obligatoire et il acquerra une assurance qu'il ne pourrait obtenir autrement.

2. — Le regret imparfait

Il peut arriver d'ailleurs que le regret du péché soit sincère et surnaturel, mais trop imparfait pour procurer à lui seul la réconciliation. Il en est ainsi quand, au lieu de regretter le mal commis pour des motifs désintéressés, comme la bonté de Dieu, les souffrances et la mort de Jésus-Christ, on n'est ému que par des motifs intéressés, comme la honte du péché, la crainte des châtiments de l'autre vie. Ce *regret imparfait* dans ses motifs, « s'il comporte la volonté de ne plus pécher et l'espérance du pardon, est un véritable don de Dieu et vient du Saint-Esprit, qui n'habite pas encore dans l'âme, mais la met en mouvement, afin qu'avec son secours le pénitent se prépare la voie vers la justice. Quoique ce regret ne puisse, par lui-même, mener le pécheur à la justification sans le sacrement de pénitence, il le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans ce sacrement[1] ».

En celui qui ne fait pas partie de l'Eglise, ce

1. Concile de Trente, Sess. XIV, 4, Denzinger, 778.

regret intéressé, bien que surnaturel, sera donc sans effet pour la rémission du péché. Le fidèle, au contraire, aura l'avantage de trouver dans le sacrement un supplément de grâce qui lui vaudra le pardon, et ainsi il aura à sa disposition, pour recouvrer l'amitié de Dieu, un moyen nouveau dont le privilège lui sera réservé.

3. — Le sacrement de pénitence

La possibilité de remettre les péchés est une des principales conquêtes de Jésus-Christ mourant pour nous sur la croix. Aussi, dès le soir même de sa résurrection, il tint à en apporter la bonne nouvelle à ses apôtres. « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus[1]. » Par ces paroles, il instituait dans son Eglise le *sacrement* de pénitence, « pour réconcilier avec Dieu les fidèles, chaque fois qu'après le baptême ils tombent dans des péchés », ce qui fait que ce sacrement, distinct du baptême, peut « être appelé à juste titre une seconde planche de salut après le naufrage[2] ».

Le signe extérieur de la grâce du pardon conférée par la pénitence se compose de certains actes qui rappellent la procédure judiciaire : il y a une accusation, faite par le coupable lui-même, une sentence d'absolution portée par le juge en faveur du coupable qui a le repentir au cœur, et une réparation à acquitter par ce dernier.

1. S. Jean, xx, 22, 23.
2. Concile de Trente, Sess. xiv, can. 1-3, Denzinger, 789-791.

4. — La confession

L'accusation des péchés par le pénitent s'appelle la *confession*. Sa nécessité résulte des paroles par lesquelles Jésus-Christ a institué le sacrement. Il a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, c'est-à-dire de porter ou de ne pas porter la sentence d'absolution. Or un juge ne peut porter une sentence équitable s'il ne connaît pas la cause. Ce qui est en cause, ici, ce sont les péchés dont le pénitent doit se faire l'accusateur, et les dispositions au moyen desquelles ce pénitent désire obtenir son pardon. Il appartient au juge de tout peser et de décider ensuite quelle doit être la nature de sa sentence. Une accusation générale ne suffirait évidemment pas. Dieu, qui seul remet les péchés, les connaît tous par le détail. L'aveu qu'en fait le pécheur n'est donc pas destiné à renseigner le Juge souverain, mais à éclairer celui qu'il a chargé de porter la sentence en son nom, et, par cet aveu pénible, à fournir déjà une réparation pour chaque péché commis.

Les écrivains sacrés ne sont pas sans faire quelque allusion à la manière dont on comprenait les paroles du Seigneur. A Ephèse, au passage de saint Paul, « un grand nombre de ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer leurs actions[1] », et, en conséquence, ceux qui s'étaient livrés à la superstition brûlaient les livres de magie qui leur avaient servi. Quand saint Jacques dit à propos des chrétiens malades : « Confessez vos fautes l'un à l'autre et priez les uns pour les autres, afin que

1. Actes, XIX, 18.

vous soyez guéris[1] », il est probable qu'il songe à la confession, non pas seulement à celle qui se fait à Dieu, mais à celle qu'on fait à l'homme, au ministre du Seigneur, le seul auprès duquel elle puisse obtenir un heureux résultat.

Dans les premiers siècles, la confession privée fut peut-être moins usitée que plus tard, pour toutes sortes de raisons. Souvent les chrétiens ne se faisaient baptiser qu'à la fin de la vie et n'avaient pas besoin du sacrement de pénitence. Les fervents s'abstenaient de fautes graves et se faisaient pardonner les fautes légères par la prière et les bonnes œuvres. Les grands pécheurs étaient tenus à la pénitence publique, qui entraînait l'aveu public de certaines fautes. Dès lors, le recours à la confession privée était moins fréquent et l'on en parlait moins. La pratique s'est modifiée avec le temps, mais l'institution se rattache sans nul doute à Jésus-Christ lui-même.

L'Eglise a condamné celui qui a dit : « A l'homme convenablement contrit, toute confession extérieure est superflue et inutile[2]. » Son enseignement sur la confession est formel : « La confession sacramentelle est d'institution divine et nécessaire au salut. La confession secrète, faite au prêtre seul, telle que l'Eglise catholique l'a toujours pratiquée dès l'origine et la pratique encore, est conforme à l'institution et à l'ordre du Christ ; elle n'est donc pas une invention humaine.

« Dans le sacrement de pénitence, il est nécessaire de droit divin, pour la rémission des péchés, de confesser par le détail tous les péchés mortels dont

1. S. Jacques, v, 16.
2. Martin V, Denzinger, 483.

on se souvient à la suite d'un convenable et soigneux examen, même les péchés cachés, et ceux qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce. Cette confession n'est pas utile seulement à l'instruction et à la consolation du pénitent, et autrefois elle n'était pas en usage comme simple satisfaction imposée par la loi de l'Eglise. S'efforcer de confesser tous ses péchés n'est pas vouloir tout soustraire à l'indulgence de la miséricorde divine. Il est permis de confesser même les péchés véniels. Cette confession de tous les péchés, telle que l'Eglise la pratique, n'a rien d'impossible; elle n'est pas une tradition humaine que les fervents doivent abolir[1]. »

L'institution divine de la confession est ainsi établie solidement par l'autorité de l'Eglise. Il faut convenir d'ailleurs que l'Eglise aurait eu peine à l'introduire dans l'usage général des fidèles. Elle n'aurait pu l'imposer sans porter de solennelles décisions, ni faire accepter une obligation si onéreuse sans soulever des protestations que l'histoire aurait enregistrées et dont celle-ci ne dit mot pendant les quinze premiers siècles. La conclusion se tire d'elle-même : la pratique de la confession sacramentelle dans l'Eglise catholique ne peut s'expliquer que si elle a été instituée par Jésus-Christ.

Pour rendre moins pénible à ses enfants le devoir de la confession, l'Eglise impose à ses prêtres le silence le plus inviolable sur les confidences qui leur ont été faites. Ils ne peuvent se servir de ce qu'ils ont ainsi appris, pour aucune raison que ce puisse être, et ils sont dans l'obligation de subir tous les dommages et la mort elle-même, plutôt que de

1. Concile de Trente, Sess. XIV, can. 6-8, Denzinger, 794-796.

trahir le *secret* qui leur a été confié. Le prêtre, en tant qu'homme, est si étranger à la connaissance ainsi acquise qu'il a le droit, en conscience, de jurer qu'il ignore ce qu'il ne sait que par la confession. De plus, il est obligé de se souvenir que, s'il est juge, il est bien plus père encore, et doit justifier de toutes manières ce nom que lui donne son pénitent.

5. — Conditions de la confession

La confession doit être précédée d'un *examen* sérieux, mais sans scrupule. Elle porte sur tous les péchés mortels et sur ceux qu'on peut craindre être tels. On en doit dire le nombre, au moins approximativement, et indiquer, parmi les circonstances, celles qui changent l'espèce du péché, en ajoutant quelque nouveau titre à sa malice, comme, par exemple, quand au péché en lui-même s'ajoute le scandale, le sacrilège, le dommage d'un tiers, ou quelque autre complication analogue.

Souvent il suffira d'accuser une habitude prolongée, sans avoir à préciser un nombre qui ne peut l'être. Si même, à la suite d'un examen sérieux, quelques fautes graves sont oubliées, le pardon divin les efface avec toutes les autres, à charge pour le pénitent de les déclarer à sa confession suivante. Il en serait tout autrement si quelque péché grave était volontairement caché. Cette réticence coupable rendrait la confession nulle et mauvaise, et tous les aveux même sincèrement faits dans des confessions de cette espèce seraient à réitérer.

Ainsi entendue et pratiquée, la confession est une institution éminemment utile. Elle soulage le pau-

vre pécheur sur lequel un aveu pénible attire la miséricorde de Dieu, tout en lui apportant la paix de la conscience ; elle l'éclaire sur ses propres faiblesses, en l'obligeant à s'examiner et à se reconnaître soi-même ; elle l'encourage, le guide et le soutient dans la fuite du mal et la pratique du bien, grâce aux bons conseils du confesseur et à la force divine que communique ensuite le sacrement.

Ce serait ne rien comprendre à la confession que d'y voir un encouragement au péché. Elle en est, au contraire, le frein le plus puissant et le remède le plus salutaire, pour ceux qui la pratiquent avec le sérieux qu'elle requiert et en tirent le profit que Dieu a bien voulu y attacher.

La confession est nécessaire à tout chétien qui se trouve en état de péché mortel.

L'Eglise en recommande l'usage fréquent à ceux qui veulent se corriger d'habitudes mauvaises et à ceux qui veulent avancer dans la perfection en se débarrassant de plus en plus des fautes vénielles. Elle a porté la loi suivante au sujet de la confession : « Que tout fidèle de l'un et l'autre sexe, parvenu à l'âge de discernement, confesse seul exactement tous ses péchés, au moins une fois l'an, à son propre prêtre, et qu'il s'efforce, selon son pouvoir, d'accomplir la pénitence qui lui sera imposée[1]. » A plus forte raison est-il nécessaire de recourir à la confession et au sacrement de pénitence quand approche la fin de la vie. C'est alors surtout que l'âme, qui a souvent et peut-être gravement offensé Dieu, a besoin d'un remède efficace pour se dégager du péché, et souhaite vivement d'obtenir l'assurance

1. IV[e] Concile de Latran, Denzinger, 363.

de son pardon, avant de comparaître devant le souverain Juge[1].

6. — L'absolution

Quand le pénitent a fait sa confession, qu'il manifeste sa contrition sincère et promet de fournir la satisfaction qui lui sera imposée, le prêtre, en qualité de juge, porte une sentence d'*absolution*. Cette sentence a pour effet de remettre totalement le péché, suivant la parole de Notre-Seigneur : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis[2]. » Cette remise est complète et définitive, et la justice de Dieu se dessaisit pour toujours de toute revendication au sujet des péchés remis par l'absolution.

En cas de danger de mort, tout prêtre, même interdit, peut donner validement l'absolution, en vertu du pouvoir qu'il a reçu au sacrement de l'ordre. En temps ordinaire, en vertu de leur titre, l'évêque a la juridiction ordinaire sur ses diocésains et le curé sur ses paroissiens, en vue du pardon des péchés. En outre, l'évêque délègue la juridiction aux prêtres qu'il approuve pour entendre les confessions dans son diocèse. En dehors du cas où un pénitent est en danger de mort, l'abso-

1. « Que chaque chrétien juge sa propre conscience, pour ne pas différer de jour en jour sa conversion à Dieu et ne pas remettre à la fin de sa vie le temps de la satisfaction. Il y aurait péril à acculer à une pareille situation la faiblesse et l'ignorance humaines, et à s'en remettre à l'incertitude de quelques heures, et, quand on pourrait s'attirer l'indulgence par une plus complète satisfaction, à choisir l'heure anxieuse dans laquelle on peut à peine trouver place pour la confession du pénitent et pour l'absolution du prêtre. » S. Léon, *Epist.*, CVIII, 5.

2. S. Jean XX, 23.

lution donnée par le prêtre qui manque de juridiction ne serait pas valable.

L'évêque peut se réserver l'absolution de certaines fautes plus graves, ce que le pape lui-même, à plus forte raison, peut faire et fait en réalité pour toute l'Eglise. Pour absoudre validement de ces péchés réservés, il faut alors que le confesseur obtienne de l'évêque ou du pape les pouvoirs nécessaires. Il est d'ailleurs obligé de procéder de même, quand certains péchés ont entraîné des peines canoniques, comme l'excommunication. L'Eglise, toujours maternelle, veut cependant qu'il n'y ait plus aucune réserve, quand le prêtre se trouve en face d'un moribond.

L'absolution est capable d'effacer tous les péchés, si graves qu'ils soient, pourvu que le pénitent soit bien disposé. Notre-Seigneur, en effet, n'a fait aucune exception et il est mort pour racheter toutes les fautes des hommes. Ce serait donc faire injure à la puissance de sa rédemption que de déclarer impossible le pardon de certains péchés[1]. Le Sauveur, il est vrai, a parlé d'un péché contre le Saint-Esprit, qui ne sera remis ni en ce monde, ni en l'autre[2]. Mais ici, l'impossibilité du pardon ne vient que du coupable, qui se soustrait à l'action de l'Esprit sanctificateur et ainsi empêche la grâce de produire son effet habituel.

L'Eglise ne peut refuser l'absolution au pécheur bien disposé, quelle que soit la gravité de ses crimes. Elle s'est montrée jadis plus sévère pour ceux

1. « Pour le divin Médecin, aucune blessure n'est incurable. Aussi la médecine céleste ne peut-elle faire défaut ni en aucun temps, ni pour aucune blessure. » S. Fulgence. *Lp. ad Venant.*, VIII, 12.

2. S. Matthieu, XII, 32.

qui retombaient après avoir reçu une première fois le pardon de fautes graves et scandaleuses; mais elle n'agissait ainsi que dans l'intérêt de leur âme, afin d'assurer leur conversion définitive. Il y a bien un texte qui déclare « impossible, pour ceux qui ont été une fois éclairés... et qui pourtant sont tombés, de les renouveler une seconde fois en les amenant à la pénitence[1] ». Mais ce qui est jugé impossible, ce n'est ni la pénitence ni le pardon, c'est la rénovation de l'innocence baptismale, c'est-à-dire le retour à l'état d'une âme qui n'a jamais commis de péché grave.

On ne peut donc admettre, en aucune façon, la théorie impie de ceux qui voudraient que l'absolution fût à jamais refusée à certains pécheurs, afin que « par la crainte d'exclusion de la communion et de la paix, même à l'article de la mort, un frein puissant fût imposé à ceux qui n'attachent que peu d'importance au mal du péché et le redoutent encore moins[2] ». La parole du Sauveur restera toujours vraie : « Il y a de la joie devant les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent[3]. »

7. — La satisfaction

Le pardon est accordé à celui qui a péché, à condition toutefois qu'il fournisse la *satisfaction* nécessaire. « Cependant les pénitents peuvent être absous, avant d'avoir accompli la pénitence qu'on leur impose[4]. » Mais il faut qu'ils s'engagent à le

1. Hébreux, VI, 4-6.
2. Pie VI, Denzinger, 1401.
3. S. Luc, XV, 10.
4. Sixte IV, Denzinger, 614.

faire. « La satisfaction pour les péchés dépend de l'appréciation du prêtre ; elle se fait surtout par la prière, le jeûne et l'aumône[1]. » L'absolution, en effet, tout en remettant le péché, produit une sorte de commutation de peine en faveur du pécheur repentant : à la peine éternelle que méritait sa faute, elle substitue une simple peine temporelle et limitée, à endurer en ce monde ou en l'autre.

Cette satisfaction est nécessaire, car « toute la peine n'est pas toujours remise par Dieu avec le péché ». Ce sont les mérites du Sauveur qui donnent leur valeur à cette satisfaction, de telle sorte, que, « par ces mérites du Christ, on peut contenter Dieu, au point de vue de la peine temporelle, par les épreuves qu'il inflige, si on les supporte patiemment, par la pénitence qu'impose le prêtre et par celles auxquelles on se soumet spontanément, comme les jeûnes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété[2] ». Les pénitences imposées par le confesseur « ne sont pas comme un supplément à ce qui manque à l'œuvre de notre réconciliation ; elles sont vraiment sacramentelles et satisfactoires pour les péchés confessés[3] ». En les omettant, on rendrait le sacrement incomplet.

La pénitence que l'Eglise impose aujourd'hui au pécheur repentant n'équivaut guère aux longues satisfactions exigées des chrétiens des premiers siècles. Celles que l'on s'impose à soi-même sont d'ordinaire assez faibles et les épreuves que Dieu envoie sont loin d'être toujours supportées avec les sentiments qui les rendraient méritoires. Bien

1. Concile de Florence, Denzinger, 594.
2. Concile de Trente, Sess. XIV, can. 12, 13, Denzinger, 800, 801.
3. Pie VI, Denzinger, 1398.

plus, lorsque le chrétien ne maintient pas en lui la vie surnaturelle, ses œuvres perdent leur mérite aux yeux de Dieu.

8. — Les indulgences

Pour suppléer à l'insuffisance de ces satisfactions, l'Eglise puise dans le trésor des mérites infinis de Jésus-Christ et des mérites surabondants de la Sainte Vierge et des saints. Par les satisfactions qu'ils ont offertes à Dieu, elle compense celles que les chrétiens ordinaires ne peuvent fournir. L'Eglise dispose de ce trésor et, moyennant certaines pratiques plus faciles, elle en applique le bienfait aux fidèles. « Aux chrétiens vraiment contrits et confessés, le pape peut accorder des *indulgences* pour la rémission des péchés, en vue d'un motif pieux et juste.[1] »

On a prétendu que « il ne convient pas de rechercher des indulgences pour la peine due à ses propres péchés, car il vaut mieux satisfaire à la divine justice que recourir à la divine miséricorde; dans le premier cas, on agit par pur amour de Dieu; dans le second, par amour de son intérêt, ce qui ne peut plaire à Dieu ni mériter, car c'est vouloir fuir la croix[2] ». L'Eglise a réprouvé cette doctrine exagérée. Elle professe que si, « par les souffrances des saints communiquées dans les indulgences, nos péchés ne sont pas remis, par l'union de la charité, leurs souffrances nous sont dévolues afin que nous soyons dignes d'être délivrés, par le mérite

1. Martin V, Denzinger, 570.
2. Innocent XI, Denzinger, 1103.

du sang du Christ, des peines dues pour nos péchés[1] ».

En accordant les indulgences, l'Eglise se sert d'un pouvoir qui lui a été légué par Jésus-Christ : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux[2]. »

Dès les premiers siècles, l'Eglise a délié les pécheurs d'une partie de leur pénitence, en considération des souffrances de ses martyrs. Elle continue à user de son pouvoir, en accordant la remise de leur peine ou d'une partie de leur peine à ceux dont les péchés ont été pardonnés, à condition qu'ils accomplissent certains actes de piété, de charité ou de zèle.

L'indulgence plénière remet toute la peine, l'indulgence partielle n'en remet qu'une partie, que l'Eglise détermine suivant les anciennes mesures de la pénitence publique. Pour gagner ces indulgences, il faut être en état de grâce et accomplir exactement les œuvres prescrites par le souverain Pontife. La plupart des indulgences peuvent être gagnées pour le compte des âmes du purgatoire. Dieu ratifie cette application suivant les règles de sa justice et de sa miséricorde[3].

Les indulgences ne sont pas, comme l'a soutenu

1. S. Pie V, Denzinger, 940.

2. S. Matthieu, XVI, 19.

3. « On ne doit pas nier que les âmes des défunts soient soulagées par la piété de ceux qui survivent, quand on offre pour elles le sacrifice du Médiateur et qu'on fait des aumônes dans l'Eglise. Mais ces choses profitent à ceux qui, de leur vivant, ont mérité qu'elles puissent leur profiter dans l'avenir. » S. Augustin, *Enchirid.*, XXIX, 110.

l'hérésie, « du nombre de ces choses qui sont permises, mais sont inutiles », de telle sorte que « ce serait se tromper que de croire que les indulgences sont salutaires et utiles pour leurs fruits spirituels[1] ». En les accordant, l'Eglise exerce un droit. Pour les gagner, les fidèles ne peuvent se contenter de simples formalités extérieures : il leur faut au cœur l'amour de Dieu et la contrition de leurs péchés, et les actes qu'ils ont à accomplir sont toujours des actes bons par eux-mêmes, qui peuvent et doivent devenir meilleurs encore par les sentiments de piété et de dévouement de ceux qui les accomplissent.

Enfin, il ne faut pas oublier que la satisfaction due à Dieu tient une place importante dans la vie chrétienne. Réduire cette place dans la vie présente, c'est s'exposer à payer bien plus gravement, dans l'autre vie, ce qu'a droit d'exiger la justice de Dieu.

1. Léon V, Denzinger, 642-646.

CHAPITRE XXVI

L'EXTRÊME-ONCTION, L'ORDRE, LE MARIAGE

L'extrême-onction. — L'ordre. — Le mariage. — Le contrat et le sacrement. — Ses ministres. — Ses empêchements. — Unité. — Indissolubilité. — Sainteté.

1. — L'extrême-onction

L'*extrême-onction*, ainsi nommée parce que c'est d'ordinaire la dernière onction que reçoit le chrétien, est le sacrement réservé à ceux qui sont en danger de mort. Déjà, sur l'ordre du Seigneur, les apôtres « oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient[1] ». Ces onctions préludaient au sacrement que Jésus-Christ institua plus tard et qui fut conféré aux malades dès l'origine de l'Eglise. « Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise et que ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade, le Seigneur le rétablira et, s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés[2]. »

1. S. Marc, VI, 13.
2. S. Jacques, V, 14, 15.

Il y a là un sacrement, dans lequel on se sert d'huile consacrée par l'évêque, pour signifier la grâce de force et de soulagement apportée au malade. On s'étonnerait à bon droit que Jésus-Christ, qui a disposé des grâces sacramentelles spéciales pour les circonstances les plus graves de la vie chrétienne, n'eût rien institué pour sanctifier le passage de la vie à l'éternité. Il l'a fait par un sacrement qui « confère la grâce, remet les péchés et soulage les malades[1] ».

L'extrême-onction suppose la vie surnaturelle dans l'âme; elle l'augmente et y ajoute les grâces spéciales qui sont nécessaires au malade. « Elle efface les fautes qui ont encore besoin d'expiation et les restes du péché; elle soulage et fortifie l'âme du malade, en excitant en elle une grande confiance dans la divine miséricorde. Le malade ainsi soulagé souffre plus aisément les incommodités et les peines de la maladie, il résiste plus facilement aux tentations du démon, toujours en éveil contre lui, et parfois recouvre la santé du corps, quand elle est utile au salut de l'âme[2]. »

Ce sacrement supplée ainsi à la pénitence, quand le malade est incapable d'y recourir et qu'il a la contrition, même imparfaite, au fond du cœur. L'extrême-onction a d'heureux effets sur le corps lorsqu'elle est reçue assez à temps pour que le malade, bien qu'en état grave, soit encore capable d'un retour à la santé. De fait, dans les prières qui accompagnent l'administration de ce sacrement, l'Eglise demande toujours ce retour et le suppose possible avec la grâce de Dieu.

1. Concile de Trente, Sess. XIV, can. 2, Denzinger, 805.
2. Concile de Trente, Sess. XIV, 2, Denzinger, 787.

Bien que l'extrême-onction ne soit pas absolument nécessaire au salut, le chrétien qui négligerait de la recevoir se priverait de grâces très précieuses. Le devoir incombe à ceux qui entourent le malade de lui procurer la réception de ce sacrement en temps utile. La négligence à cet égard peut entraîner les conséquences les plus graves. Elle ne saurait trouver d'excuse dans cette fausse et cruelle compassion qui, sous prétexte d'épargner une émotion au malade, met en danger son salut éternel.

2. — L'ordre

L'*ordre* est le sacrement par lequel l'Eglise consacre ses ministres. Les écrivains du Nouveau Testament établissent une distinction très nette entre les simples chrétiens et ceux auxquels on impose les mains pour les faire évêques, prêtres ou diacres. L'ordination, conférée aux apôtres à la dernière Cène, a été transmise par eux à d'autres et s'est ainsi perpétuée régulièrement dans l'Eglise jusqu'à nos jours.

Pour s'y présenter, il faut avoir entendu l'appel intérieur de Dieu, qui choisit lui-même ses ministres dans tout le peuple chrétien. « Nul ne s'arroge cette dignité; il faut être appelé de Dieu[1]. » A cet appel intérieur correspondent des aptitudes dont l'Eglise est juge. Seule, elle confère le sacrement à celui qu'elle admet au nombre de ses ministres. Elle se constitue ainsi « un sacerdoce visible et extérieur, qui a le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le sang du Seigneur, et de remettre ou de retenir

1. Hébreux, v, 4.

les péchés, et qui ne se borne pas seulement à la charge et à la fonction de prêcher l'Evangile[1] ».

Au-dessous de l'épiscopat, du sacerdoce et du diaconat d'institution divine, les deux premiers directement, le troisième par le ministère des apôtres, l'Eglise a créé des ordres inférieurs, qui autrefois s'exerçaient séparément, et qui sont devenus depuis une préparation aux ordres supérieurs. L'évêque possède seul la plénitude du sacerdoce et a le pouvoir de le transmettre à d'autres. L'évêque, le prêtre et le diacre reçoivent le sacrement de l'ordre, d'où il ne suit pas qu'il y ait trois sacrements distincts, mais un seul sacrement partiellement ou totalement conféré.

« Il y a dans l'Eglise catholique une hiérarchie d'institution divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres. Outre le sacerdoce, il y a dans l'Eglise catholique d'autres ordres, majeurs et mineurs, par lesquels on monte au sacerdoce comme par degrés[2]. »

Au-dessous du diacre vient immédiatement le sous-diacre, dont les engagements sont irrévocables, comme ceux des ministres supérieurs. Il y a ensuite les ordres mineurs de l'acolyte, qui porte les flambeaux et les offrandes pour le sacrifice, de l'exorciste, dont la fonction est de chasser les démons, du lecteur, chargé de faire les lectures dans l'assemblée chrétienne, et du portier, à qui est confiée la garde de l'édifice sacré.

Les évêques et les prêtres ont un double pouvoir : un pouvoir d'ordre, qui résulte de leur ordination et leur permet d'exercer validement leurs fonctions

1. Concile de Trente, Sess. XXIII, can. 1, Denzinger, 838.
2. Concile de Trente. Sess. XXIII. can. 2, 6, Denzinger, 839, 843.

sacrées; un pouvoir de juridiction, qu'ils reçoivent du supérieur hiérarchique et qui les met à même d'exercer licitement leur pouvoir d'ordre, d'administrer certains sacrements auxquels le pouvoir d'ordre ne suffit pas et de gouverner une église. Ainsi, en vertu du pouvoir d'ordre, un évêque schismatique ordonne validement et tout prêtre absout réellement un homme en danger de mort; mais il faut le pouvoir de juridiction pour administrer un diocèse ou une paroisse, pour absoudre en temps ordinaire ou rendre un mariage valide par sa présence.

Les ministres de l'Eglise ont à gouverner spirituellement le troupeau qui leur est confié, à enseigner la doctrine de la foi, à administrer les sacrements, à présider au culte public offert à Dieu et à rendre aux fidèles tous les services que ceux-ci sont en droit d'attendre dans l'ordre spirituel. Tout « prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. Il est capable d'user d'indulgence envers ceux qui pèchent par ignorance et par erreur, puisqu'il est lui-même entouré de faiblesse[1] ».

Les ministres sacrés, « établis pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu », remplissent au nom du peuple chrétien le devoir de la prière, en récitant chaque jour l'office divin. De plus, l'Eglise leur impose l'obligation stricte du célibat, afin qu'ils n'aient d'autre famille que les âmes confiées à leur soin et puissent se consacrer exclusivement à leur service. Il est donc juste, dans ces conditions, que les fidèles assurent la vie de leurs pasteurs. Saint

1. Hébreux, v, 1, 2.

Paul rappelait ce devoir aux chrétiens de son temps : « N'avons-nous pas le droit de manger et de boire ?... Qui fait paître un troupeau sans se nourrir de son lait?... Si nous avons semé parmi vous les biens spirituels, est-ce une si grosse affaire que nous moissonnions de vos biens matériels [1] ? » Il ajoutait d'ailleurs : « Si nous avons de quoi nous nourrir et nous couvrir, nous serons satisfaits [2]. »

3. — Le mariage

Le *mariage* est le sacrement destiné à sanctifier l'union de l'homme et de la femme. Dieu lui-même, à l'origine, consacra cette union. Jésus-Christ, dès le début de sa carrière évangélique, honora de sa présence les noces de Cana et y opéra son premier miracle. Plusieurs fois il s'occupa du mariage, pour le ramener à sa condition originelle. Saint Paul parle du mariage comme d'une union sainte, qui figure celle de Jésus-Christ avec son Eglise. « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux ils deviendront une seule chair. Ce mystère est grand, je veux dire, par rapport au Christ et à son Eglise [3]. » Une union sainte peut seule symboliser celle du Christ avec l'Eglise ; il faut donc que le mariage chrétien ait ce caractère.

Les écrivains sacrés n'indiquent pas d'une manière précise en quelle occasion le Sauveur a institué ce sacrement. L'Eglise tient de sa tradition que « le mariage est vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par

1. I Corinthiens, IX, 4, 7, 11.
2. I Timothée, VI, 8
3. Ephésiens, V, 31, 32.

le Seigneur Christ, et non établi par les hommes dans l'Eglise[1] ». Le Sauveur, en effet, ne pouvait manquer de faire intervenir sa grâce dans une circonstance aussi importante de la vie humaine.

4. — Le contrat et le sacrement

Dans ce sacrement, l'acte extérieur, dont l'accomplissement produit le don de la grâce, est le consentement ou le contrat par lequel les époux se donnent l'un à l'autre irrévocablement. « Suivant les lois, le consentement suffit seul dans les unions ; que seul il fasse défaut dans les mariages, tout le reste, et l'union elle-même, est frappé de nullité[2]. » Il suit de là que le *contrat* et le *sacrement* sont choses inséparables pour le chrétien.

Les légistes ont prétendu les séparer, afin d'assujettir le contrat à leur seule réglementation, pour ne laisser à l'Eglise que la bénédiction nuptiale qui, à leurs yeux, constituait tout le sacrement.

L'Eglise n'a cessé de protester contre cet accaparement, non qu'elle veuille soustraire à l'autorité civile la connaissance d'un contrat dont celle-ci a besoin d'être informée dans l'intérêt de la société, mais parce que, dans les mariages chrétiens, ce contrat lui appartient comme élément essentiel et constitutif du sacrement. Le nom de « mariage civil » n'a donc, pour le chrétien, qu'un sens nul et trompeur, comme seraient ceux de « baptême civil » ou de tout autre « sacrement civil ».

« Aucun catholique n'ignore ou ne peut ignorer que le mariage est vraiment et proprement un des

1. Concile de Trente, Sess. XXIV, can. 1, Denzinger, 847.
2. Nicolas Ier, Denzinger, 263.

sept sacrements de la loi évangélique institué par le Seigneur Christ. Par conséquent, il ne peut exister entre fidèles un mariage qui ne soit dans le même moment un sacrement. Aussi, parmi les chrétiens, toute union de l'homme et de la femme en dehors du sacrement, contractée en vertu de quelque loi civile que ce soit, n'est autre chose qu'un honteux et funeste concubinage réprouvé par l'Eglise. Le sacrement ne peut jamais se séparer du contrat conjugal, et il appartient absolument à la puissance de l'Eglise de décider ce qui concerne le mariage, en quelque manière que ce soit[1]. »

Aussi l'Eglise a-t-elle condamné les assertions suivantes : « Il n'est pas possible que le Christ ait élevé le mariage à la dignité de sacrement. Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat, dont il est séparable, et le sacrement ne consiste que dans la bénédiction nuptiale. En vertu du contrat purement civil, un mariage peut exister entre chrétiens ; il est faux qu'entre chrétiens le contrat de mariage soit toujours un sacrement, ou que le contrat soit nul si le sacrement est exclu. Toutes les causes qui concernent les mariages et les fiançailles sont, par leur nature, du ressort du pouvoir civil[2]. »

5. — Les ministres du mariage

Puisque les époux font eux-mêmes le contrat par lequel ils se donnent l'un à l'autre, il s'en suit qu'ils font également le sacrement, dont ils sont les *ministres*, le prêtre n'étant jamais que le témoin officiel et nécessaire du contrat. Les époux s'adminis-

1. Pie IX, Denzinger, 1501.
2. Pie IX, *Syllabus*, VIII, 65, 66, 73, 74.

trent l'un à l'autre le sacrement et ils le reçoivent ensemble. La bénédiction nuptiale n'est qu'une bénédiction de l'Eglise, ajoutée par elle, au moins pour l'ordinaire, à la grâce du sacrement. Cette grâce doit suivre les époux pendant toute leur vie en commun, pour les aider à s'y comporter chrétiennement et à y trouver, non un obstacle, mais un secours pour leur salut. Au jour du mariage, cette grâce suppose dans les époux la vie surnaturelle. Venir au sacrement avec le péché mortel dans l'âme, c'est donc commettre un sacrilège, outrager Dieu au moment même où l'on a le plus besoin de son secours et arrêter une partie des grâces qu'il réservait à une famille nouvelle.

6. — Les empêchements au mariage

L'Eglise a le droit de porter des lois sur le mariage comme sur les autres sacrements. Elle a déterminé certains *empêchements* qui ne permettent pas au contrat d'exister : l'erreur sur la personne, mais non sur ses qualités; la contrainte, qui ôte au contrat toute sa valeur; la parenté en ligne directe ou en ligne collatérale jusqu'à un certain degré; l'affinité; l'absence du prêtre qui est le témoin obligatoire du contrat, et quelques autres motifs. Il y a d'autres empêchements qui ne vicient pas le contrat, mais le rendent seulement illicite. Le mariage contracté avec un des empêchements de la première espèce est radicalement nul. Quand on a des raisons sérieuses pour se marier malgré l'existence de l'un de ces empêchements, il faut au préalable en demander la dispense à l'Eglise. Elle l'accorde, à moins que l'empêche-

ment soit de telle nature que le droit naturel ou le droit divin en interdisent toute dispense.

Parfois des mariages sont contractés sous l'empire de la crainte, qui ôte la liberté essentielle au contrat, ou avec des empêchements ignorés au moment du mariage ou non révélés à l'Eglise. Celle-ci n'a pas à dissoudre des mariages qui, en fait, n'ont jamais existé; elle déclare seulement qu'ils sont nuls, et ceux qui se croyaient unis ensemble, sans l'être en réalité, peuvent alors contracter une union légitime.

7. — Unité du mariage

Le mariage chrétien est soumis à des lois que personne n'a le droit d'enfreindre. La première de ces lois est celle de l'*unité*. Dieu, dans les anciens temps, avait toléré la polygamie. A l'époque évangélique, celle-ci était tombée en désuétude parmi les Juifs, et Jésus-Christ n'eut plus qu'à consacrer la loi inviolable de l'unité. « Répudier sa femme et en épouser une autre, c'est commettre un adultère à l'égard de la première[1] », parce que c'est avoir deux épouses à la fois. « Que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari[2] », telle est la règle inviolable du mariage chrétien.

Mais celui des deux époux qui survit à l'autre a toujours le droit de contracter un nouveau mariage. « Non seulement un second mariage, mais un troisième, un quatrième et d'autres peuvent alors être contractés licitement. Nous déclarons pourtant plus

1. S. Marc, x, 11.
2. I Corinthiens, VII, 2.

estimables ceux qui s'abstiennent après un premier mariage, pour persévérer dans la chasteté[1]. »

8. — Indissolubilité du mariage

Une seconde loi du mariage chrétien est l'*indissolubilité*. Dieu avait permis aux Israélites de répudier leurs femmes et Moïse avait dû inscrire le divorce dans sa législation, tout en le réglementant. Il avait agi ainsi pour éviter un plus grand mal, les Israélites n'étant pas plus capables que les autres peuples anciens de s'en tenir à l'indissolubilité absolue. Jésus-Christ a abrogé, pour le peuple chrétien, la loi du divorce. « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni... C'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous a permis de répudier vos femmes : au commencement, il n'en fut pas ainsi. Mais je vous le dis : celui qui renvoie sa femme pour une autre cause que l'impudicité, et qui ensuite en épouse une autre, commet un adultère : et celui qui épouse une femme renvoyée se rend adultère[2]. »

L'indissolubilité était donc la loi du mariage primitif : le divorce n'a été permis que comme une concession à la grossièreté des mœurs et à la violence des passions. Le Sauveur ne veut plus qu'il en soit ainsi. Il tolère le renvoi de l'épouse qui se conduit mal, mais il n'autorise nullement un second mariage du vivant de la première épouse, même renvoyée pour un juste motif. « Une femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant ; si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son

1. Eugène IV, *aux Jacobites*.
2. S. Matthieu, XIX, 6-9.

mari. Si donc, du vivant de son mari, elle épouse un autre homme, elle sera appelée adultère[1]. »

La loi formulée par le Christ est aussi formelle que possible : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Les lois humaines qui décrètent la liberté du divorce se mettent donc en audacieuse contradiction avec la loi divine ; l'Eglise ne peut et ne pourra jamais voir que des concubinages dans les unions contractées à la suite du divorce et aucune puissance au monde ne pourra l'amener à légitimer ce retour aux mœurs des païens.

Grâce aux divorces, « les liens du mariage deviennent variables, la bienveillance mutuelle s'affaiblit, de pernicieuses excitations sont fournies à l'infidélité, la défense et l'éducation des enfants sont en danger, des prétextes sont offerts à la rupture des sociétés domestiques, des germes de discordes sont semés entre les familles, la dignité de la femme est amoindrie et dégradée, et celle-ci court risque, après avoir servi à la passion de l'homme, d'être laissée à l'abandon... Ces maux apparaîtront plus graves encore, si l'on considère qu'il n'y aura plus de freins assez forts pour maintenir la liberté du divorce, une fois accordée, dans des limites certaines ou dans celles qu'on avait prévues à l'avance[2] ».

Il est incontestable que, malgré toutes les précautions, il y aura toujours des mariages malheureux. L'Eglise a préparé un remède à ces situations. « Pour bien des motifs, elle autorise la séparation entre les époux et les dispense d'habiter ensemble pour un temps déterminé ou indéterminé[3]. » De pareilles

1. Romains, VII, 2, 3.
2. Léon XIII, Encyclique *Arcanum*.
3. Concile de Trente, Sess. XXIV, can. 8, Denzinger, 854.

situations sont relativement rares quand les mariages sont préparés avec soin et avec toutes les garanties que requiert la prudence chrétienne, et quand les époux savent qu'ils sont liés pour la vie. Mais quand, en dépit de la loi chrétienne, les unions sont contractées à la légère et que les époux escomptent la faculté de pouvoir divorcer un jour, c'en est fait de l'institution du mariage, de la stabilité des familles et de la sécurité des enfants.

En défendant invinciblement la loi de l'indissolubilité du mariage, l'Eglise rend donc le plus signalé service à la famille et à la société, tout en maintenant très haut le niveau moral des unions chrétiennes. D'ailleurs, la grâce vient puissamment en aide à la nature pour assurer l'observation des lois du mariage. « Le Christ lui-même, par sa passion, nous a mérité la grâce qui perfectionne l'amour naturel, affermit l'indissoluble unité et sanctifie les époux[1]. »

9. — Sainteté du mariage

La *sainteté* est la troisième loi du mariage. Cette sainteté n'est autre chose que la conformité de la vie conjugale avec la loi divine. Cette loi, qui ne fait que fortifier celle de la nature, attribue à l'homme l'autorité familiale, lui commande le dévouement et veut qu'un amour inaltérable unisse ensemble les deux époux. « Que le mariage soit honoré de tous, et le lit conjugal exempt de souillure[2]. » Il le sera si les époux, se souvenant de la mission qu'ils ont reçue de Dieu, dont ils deviennent les

1. Concile de Trente, Sess. XXIV, Denzinger, 846.
2. Hébreux, XIII, 4.

coopérateurs dans l'œuvre de la propagation du genre humain, et confiants dans la Providence, sacrifient chrétiennement leurs jouissances ou leurs intérêts à leur devoir. Saint Paul donne cette assurance à la femme chrétienne : « Elle sera sauvée en devenant mère, pourvu qu'elle persévère dans la foi, dans la charité et dans la sainteté, unies à la modestie[1]. »

Cette parole rappelle ce qui a été dit dans l'Ancien Testament et n'a nullement été infirmé par le Nouveau : « Les enfants sont un héritage du Seigneur, et les fruits d'un sein fécond une récompense[2]. » C'est la bénédiction pour les familles, la prospérité et la force pour les patries terrestres et la joie de Dieu, qui a des âmes plus nombreuses à conduire au ciel.

1. I Timothée, II, 15.
2. Psaume CXXVII, 3.

CHAPITRE XXVII

LE CULTE DIVIN

Culte extérieur. — Liturgie. — Sacrifice. — Offices. — Fêtes. — Reliques et images. — Églises.

1. — Le culte extérieur

Le culte divin est l'ensemble des hommages extérieurs que l'Eglise rend à Dieu. Jésus-Christ, sans doute, a indiqué ce qui doit faire le fond de ce culte, quand il a dit : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité[1]. » Mais ce serait se faire illusion que de croire le *culte extérieur* condamné par ces paroles. A l'époque du Sauveur, le culte juif était devenu une vaine formalité dont beaucoup se contentaient, sans se préoccuper des sentiments qui auraient dû animer leur cœur. C'est pourquoi le Sauveur répétait à leur sujet une parole d'Isaïe : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi[2]. » Sans réprouver le culte extérieur, institué sur l'ordre de Dieu lui-même, il voulait donc insister sur la nécessité du

1. S. Jean, IV, 24.
2. S. Matthieu, XV, 9.

culte intérieur, qui est à l'autre ce que l'âme est au corps.

La manifestation extérieure des sentiments de l'homme envers Dieu est commandée par la nature elle-même. L'homme est à la fois âme et corps : l'un et l'autre, associés dans les actes de la vie ordinaire, doivent l'être aussi dans le culte divin. Bien que le culte intérieur soit le principal, il faut avouer qu'il est aidé et merveilleusement soutenu par le culte extérieur. Un culte sec et froid laisse l'âme indifférente; un culte solennel et vivant excite en elle de religieuses et fortifiantes émotions. Tous les peuples l'ont compris; le peuple chrétien en particulier a toujours aimé à entourer de quelque magnificence le culte qu'il rend à Dieu. Dès l'époque des catacombes, il commença à faire appel aux ressources de l'art pour soutenir sa piété; et quand plus tard il fut devenu libre, il voulut que ses temples fussent aussi magnifiques que possible et que ses cérémonies eussent tout l'éclat qu'elles comportent.

Seuls, des esprits chagrins peuvent s'étonner et même se scandaliser de cette splendeur. Le Sauveur leur a répondu, au festin de Béthanie, quand Marie Madeleine répandit sur sa tête le parfum précieux. Judas, le traître, se permit de murmurer et de remarquer que le prix de ce parfum eût été mieux employé en faveur des pauvres. Jésus dit alors : « C'est une bonne action qu'elle a faite à mon égard. Car vous avez toujours les pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'avez pas toujours[1]. » En réalité, les pauvres n'ont pas à souffrir de ce qui est fait pour Dieu, car les plus généreux à leur égard sont ordinairement ceux qui dépensent le plus pour l'honneur extérieur

1. S. Matthieu, xxvi, 10, 11.

de leur Dieu, et qui reçoivent de lui la grâce de savoir témoigner à leurs frères un amour intelligent et effectif.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le chrétien n'est pas un isolé, qui n'aurait à rendre à Dieu qu'un culte personnel. Il fait partie d'une vaste société, et, à ce titre, il doit prendre part aux manifestations religieuses au moyen desquelles cette société exprime sa foi, sa confiance, son respect et son amour à l'égard de Dieu.

2. — La liturgie

L'Eglise a institué une *liturgie* qui règle jusque dans le détail tout le culte extérieur. Les règles qu'elle a posées sont consacrées par son autorité et par le long usage des siècles chrétiens : il n'est point permis de les enfreindre. « L'Eglise catholique a des rites reçus et approuvés qu'elle a coutume d'employer dans l'administration solennelle des sacrements, et qui ne peuvent être méprisés ni omis sans péché, selon le caprice des ministres, ou changés en d'autres rites nouveaux par les pasteurs des églises[1]. »

La présence de Dieu lui-même dans la sainte Eucharistie, sous des apparences sensibles, donne au culte catholique une signification très particulière ; car, ce n'est plus seulement le Dieu du ciel que l'on vénère, c'est le Dieu qui a vécu parmi les hommes et qui réside encore au milieu d'eux. Le peuple chrétien a raison de se permettre à son égard les démonstrations d'amour, d'adoration et de louange dont les contemporains de Jésus ont entouré sa personne.

1. Concile de Trente, Sess. VII, can. 13, Denzinger, 737

Les formes du culte extérieur ont naturellement suivi les lois du développement de toutes les choses humaines. Simples et humbles à l'origine, elles ont pris peu à peu plus d'ampleur. Les chrétiens n'ont pas voulu témoigner à Dieu moins d'hommages extérieurs qu'on en réservait aux rois et aux empereurs. Ainsi se sont multipliées et développées les cérémonies liturgiques, avec leur fond commun, réglé par l'autorité de l'Eglise, et leurs particularités conformes à l'esprit et aux goûts de chaque peuple.

3. — Le sacrifice

L'acte principal du culte divin est le *sacrifice eucharistique*. C'est sur lui que l'Eglise a concentré son attention, et c'est à lui qu'elle a rapporté presque toutes les manifestations de sa piété envers Dieu. Dans le principe, elle se contenta d'adopter pour sa prière publique le rite suivi par les Juifs. Ceux-ci se rassemblaient dans leurs synagogues pour réciter d'antiques formules de prière, entendre des lectures empruntées aux Livres saints et en recevoir l'explication d'une bouche autorisée. L'Eglise garda cet ordre. La messe commence encore par des prières et des chants dont le texte est emprunté soit à la Sainte Ecriture, soit à des auteurs chrétiens; des lectures sont faites ensuite dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et, aux messes solennelles, l'instruction explique les textes ou exhorte au bien. Dans cette première partie de la messe, tout aboutit à l'Evangile, qui montre l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament et donne les règles de la vie nouvelle apportée par Jésus-Christ. L'instruc-

tion commente les enseignements de l'Evangile, et le symbole qu'on récite les résume tous.

L'Eglise procède alors au sacrifice proprement dit. Le pain et le vin sont offerts, la consécration s'opère ensuite et le corps du Sauveur est reçu dans la communion. Ces trois actes constituent la partie essentielle de la messe, si bien que le fidèle absent à l'un d'eux n'assisterait pas valablement au saint sacrifice, les jours où son assistance est d'obligation. Il y aurait d'ailleurs irrévérence coupable à manquer d'être présent aux autres parties de la messe par négligence.

Ici surtout le culte intérieur doit animer le culte extérieur, sous peine de réduire ce dernier au vide, à l'inutilité et même à l'irréligion, Dieu ne pouvant se contenter d'hommages dont l'esprit et le cœur de l'homme se désintéressent volontairement. Les actes extérieurs ont été réglés de manière à rappeler et à symboliser les sentiments qui doivent se produire au fond de l'âme.

L'assistance est debout et respectueuse, pour marquer l'attitude du serviteur qui écoute la parole de son maître et se tient disposé à l'exécuter. Elle se met à genoux, pour signifier que la créature s'abaisse humblement devant son Créateur qui vient la visiter. Le chant accompagne la prière, avec joie ou tristesse, simplicité ou majesté, suivant la nature des sentiments que la prière exprime et les circonstances dans lesquelles elle s'adresse à Dieu. L'encens, dont la fumée odorante monte vers le ciel, avertit les ministres sacrés et les fidèles, à certains moments plus importants du sacrifice, que leur prière doit s'élever vers le Seigneur avec une ferveur plus soutenue. Les flambeaux, destinés dans l'origine à

éclairer les sombres réduits dans lesquels les premiers chrétiens abritaient leurs mystères, ont été conservés comme les symboles expressifs de la foi qui illumine les âmes, de l'amour qui les échauffe et du dévouement qui les consume au service de Dieu. La petite lampe qui brûle jour et nuit devant un tabernacle révèle au catholique la présence du Seigneur et lui rappelle les sentiments qui doivent accompagner son adoration.

Les ministres sacrés accomplissent tous les rites liturgiques avec des vêtements spéciaux, qui, par leur forme, leur couleur, quelquefois leur magnificence, indiquent au chrétien la nature des fonctions qui sont remplies sous ses yeux ou l'objet précis de la cérémonie.

4. — Les offices

Au saint sacrifice de la messe, l'Eglise a ajouté d'autres *offices* destinés à stimuler la dévotion de ses enfants. Sans leur imposer d'obligation particulière à ce sujet, elle les invite à prendre part à des cérémonies diverses, pour qu'ils s'associent plus étroitement à la prière continuelle des ministres sacrés. Ceux-ci ont chaque jour à réciter ou même à chanter en commun, quand ils appartiennent à des chapitres de cathédrale ou à des ordres religieux, de longues prières empruntées aux Psaumes de l'Ancien Testament, et entremêlées de lectures et d'oraisons spéciales. C'est ce qu'on appelle l'office divin. Ses parties portent différents noms, suivant les heures auxquelles elles doivent se célébrer : matines et laudes, pour la nuit; prime, tierce, sexte et none, pour les diverses heures du jour; vêpres

et complies, pour la fin de la journée. Cette dernière partie de l'office est celle à laquelle les fidèles s'associent plus volontiers le dimanche.

Le culte du Saint-Sacrement a son expression dans les saluts ou chants liturgiques qui se terminent par la bénédiction donnée avec la sainte Eucharistie, les processions, dans lesquelles le Saint-Sacrement est solennellement porté en triomphe à travers les habitations des chrétiens ou dans l'enceinte d'une église, et l'exposition, qui consiste à placer la sainte Eucharistie à découvert sous les yeux des fidèles pour provoquer leurs adorations et leurs hommages.

5. — Les fêtes

Un cycle régulier de *fêtes* rappelle chaque année au chrétien les événements de la vie du Sauveur. Le temps de l'Avent reporte la pensée à ces longs siècles qui ont précédé l'avènement de Jésus-Christ en ce monde ; il invite le fidèle à entrer dans les sentiments de désir, d'humilité et de pénitence, par lesquels les anciens croyants se sont préparés à la venue du Messie. A Noël, on célèbre joyeusement la naissance du Sauveur à Bethléem, en même temps que sa naissance éternelle dans le sein du Père et sa naissance mystérieuse dans les âmes par le don de la vie surnaturelle. L'Epiphanie rappelle son adoration par les Mages, les premiers qui soient venus du monde païen pour lui rendre hommage.

Le Carême est un temps de pénitence et de jeûne qui dure quarante jours, non compris les dimanches, toujours exempts de pénitence extraordinaire.

Le chrétien consacre spécialement ce temps à l'expiation de ses fautes, au renouvellement de sa vie religieuse et à la préparation de la fête pascale. Les deux dernières semaines sont plus particulièrement réservées au souvenir de la Passion. Les trois jours qui précèdent Pâques sont par excellence des jours saints. L'Eglise rappelle alors l'institution de la sainte Eucharistie, le jeudi-saint, la mort du Sauveur, le vendredi-saint, et son séjour au tombeau, le samedi-saint. Ce même jour, elle reproduit les cérémonies qui se faisaient autrefois durant la nuit qui précédait Pâques : on bénit le feu nouveau, le cierge pascal, qui représente le Sauveur ressuscité, l'eau baptismale, qui servira à l'administration du baptême, et l'on annonce solennellement la résurrection.

Cette résurrection glorieuse fait l'objet de la fête de Pâques, qui dure huit jours, comme les principales fêtes, afin que les chrétiens aient le temps d'en méditer les enseignements et d'en recueillir les grâces. Quarante jours après, on fête l'Ascension, et dix jours plus tard, la Pentecôte, anniversaire de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres et de la naissance de l'Eglise.

A ce cycle de fêtes se sont ajoutées la fête de la Sainte Trinité, en l'honneur du mystère fondamental de la religion chrétienne, la solennité du Saint-Sacrement, pour rendre à la sainte Eucharistie un culte dont la joie et la splendeur étaient incompatibles avec la tristesse du jeudi-saint, et la fête du Sacré-Cœur, qui célèbre l'incomparable amour du Cœur de Jésus-Christ envers les hommes, amour qui a sa double manifestation dans la Passion et dans l'Eucharistie.

Grâce à la présence réelle du Sauveur, ces fêtes ne sont pas une simple commémoraison du passé. Celui qui est né, qui a souffert, qui est mort et ressuscité, vit encore au milieu de ses enfants. Il peut recevoir directement leurs hommages, comme il les a reçus de ses contemporains, et leur accorder toutes les grâces dont il a comblé ceux qui ont été les témoins de son passage sur la terre. Aussi les fêtes chrétiennes diffèrent-elles essentiellement de toutes les autres solennités du monde, en ce que la divine personne qu'elles célèbrent est toujours vivante et présente, et qu'elles reproduisent efficacement, pour la vie des âmes, ce qui s'est accompli autrefois.

L'Eglise célèbre d'autres fêtes en l'honneur de la sainte Vierge et des saints. Il y en a toute une série qui se rapportent à la vie de Marie : son Immaculée Conception, sa Nativité, sa Présentation, son Annonciation, sa Visitation, sa Purification, sa Compassion, son Assomption, et d'autres encore qui se succèdent à travers l'année entière. La Toussaint réunit dans une même louange toutes les âmes bienheureuses qui sont au ciel, et, le lendemain, l'Eglise militante prie pour les âmes de l'Eglise souffrante.

Les saints ont aussi leurs fêtes particulières, qui se célèbrent successivement presque tous les jours de l'année. Après la sainte Vierge Marie, l'Eglise honore avant tous les autres les saints Anges, saint Jean-Baptiste, saint Joseph, puis les apôtres saint Pierre et saint Paul, ses fondateurs. Ensuite viennent les autres apôtres, les martyrs qui ont donné leur vie pour Jésus-Christ, les confesseurs, c'est-à-dire les saints qui, par leur vie, ont confessé et manifesté leur foi, soit comme pontifes, soit comme docteurs,

soit comme prêtres ou simples fidèles; enfin les vierges, qui n'ont connu d'autre époux que le Christ, et les saintes femmes, qui se sont sanctifiées dans le mariage, vierges et femmes dont beaucoup ont subi le martyre.

Des honneurs plus grands sont rendus aux saints dans les lieux où se conservent leurs restes, dans ceux qu'ils ont illustrés par leur vie, leur prédication, leur martyre ou leur mort, leurs miracles et leur action protectrice, et dans les églises qui ont été consacrées sous leur nom. Les fidèles sont ainsi excités à recourir au patronage de ces saints, à leur adresser leurs prières et à imiter leurs vertus. Dieu autorise ce culte en accordant sa grâce à ceux qui l'implorent par l'intermédiaire de ces saints.

La plupart des fêtes importantes sont fixées ou reportées au dimanche. Quelques-unes cependant tombent en semaine et doivent être célébrées comme on célèbre le dimanche. Elles sont plus ou moins nombreuses, suivant les concessions accordées par le pape aux différents pays. Les catholiques sont toujours tenus à l'observation des fêtes dans le pays où ils se trouvent. En France, il ne reste que quatre fêtes d'obligation tombant ou pouvant tomber en semaine : Noël, l'Ascension, l'Assomption de la sainte Vierge et la Toussaint.

6. — Les reliques et les images

Un culte d'adoration est rendu à la sainte Eucharistie, qui contient Notre-Seigneur. Un culte de simple vénération est adressé aux reliques de la vraie croix qui a porté le Sauveur, aux croix ordinaires qui le rappellent et le représentent, aux *reliques* des saints et à leurs *images*.

« Les fidèles doivent vénérer les corps des saints martyrs et des autres qui vivent avec le Christ; ils ont été les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit, et ils ressusciteront pour la vie éternelle et pour la gloire. Par eux, beaucoup de bienfaits divins sont accordés aux hommes... Les images du Christ, de la Vierge, mère de Dieu, et des autres saints sont à conserver surtout dans les temples, et il faut leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont dus. On ne croit nullement qu'il y ait en elles quelque chose de divin ou une puissance qui oblige à les honorer; on ne leur demande rien et la confiance n'est pas attachée aux images, comme il se pratiquait autrefois chez les païens, qui mettaient leur espoir dans les idoles. Mais l'honneur qui leur est rendu remonte aux personnages qu'elles représentent, de telle sorte qu'en baisant les images, en nous découvrant et en nous prosternant devant elles, nous adorons le Christ et nous vénérons les saints dont elles reproduisent les traits[1]. »

Le culte rendu à ces divers objets ne s'arrête pas à eux; il atteint son but même si l'image que l'on vénère et le lieu où l'on prie n'ont pas l'origine qu'on leur attribue, même si la relique n'a pas des caractères incontestables d'authenticité. L'Eglise ne condamne que la superstition, c'est-à-dire la vaine croyance à la vertu propre des objets sensibles; elle autorise le culte qui, à l'occasion de ces objets, remonte directement à Dieu ou à ses saints. Aussi est-ce à bon droit qu'à ces objets, « comme à l'image de la croix précieuse et salutaire, aux saints Evangiles, et aux autres monuments sacrés, on présente l'encens et des lumières en signe d'honneur,

1. Concile de Trente, Sess xxv, Denzinger, 861.

ainsi que les anciens en ont eu la pieuse coutume. L'honneur de l'image remonte à son origine, et celui qui vénère l'image vénère en elle celui qu'elle représente[1] ».

7. — Les églises

Enfin, l'Eglise eut de tout temps ses lieux de réunion, dans lesquels les fidèles se rassemblaient pour célébrer le culte divin et participer au sacrifice eucharistique. Ces lieux s'appelaient « maisons du Seigneur » ou « *églises* », c'est-à-dire lieux d'assemblée. Dans le principe, on adapta à cet usage des maisons particulières, puis d'anciens édifices. Ensuite on bâtit des temples, en s'inspirant des nécessités du service religieux, du goût et des ressources de chaque époque et de chaque pays.

L'Eglise tenait à être chez elle dans ces édifices, afin qu'aucune intervention séculière n'y introduisît des usages profanes incompatibles avec leur destination sacrée. Au temps des persécutions, les pouvoirs publics confisquèrent plusieurs fois les églises chrétiennes. Dans les temps normaux, la possession et la jouissance en demeurèrent à qui de droit. Il en a été ainsi dans la suite des âges, sauf durant certaines périodes de violence. On comprend que l'Eglise revendique avec énergie le droit d'avoir ses édifices à elle et d'y remplir librement sa mission. Les chrétiens, dont les ancêtres ont élevé ces monuments ou qui les ont bâtis eux-mêmes, ne seraient privés de leur jouissance qu'au mépris de la justice la plus élémentaire.

Les églises sont des monuments à part. Leurs dis-

1. II[e] Concile de Nicée, Denzinger, 244.

positions répondent aux nécessités et aux usages du culte divin; tout y symbolise les devoirs et les espérances de la vie chrétienne. A l'extérieur, elles diffèrent des habitations ordinaires par leurs proportions grandioses, leur ornementation artistique, leurs tours ou leurs clochers qui montent vers le ciel comme la prière et abritent les cloches, ces voix d'airain destinées à convoquer le peuple chrétien.

A l'intérieur, les voûtes s'élancent dans les hauteurs, soutenues par les piliers, symboles des ascensions de l'âme vers les régions supérieures. L'édifice se compose de la nef ou vaisseau, où se tiennent les fidèles, du chœur ou lieu du chant, où siègent les ministres sacrés, et du sanctuaire, où se dresse l'autel du sacrifice. Tout autour rayonnent les chapelles, formant comme une couronne de gloire à l'hôte divin de l'Eucharistie. Le jour qui éclaire l'édifice se colore à travers les vitraux, qui représentent des saints ou de grandes scènes religieuses pour l'instruction des fidèles; il semble tomber du ciel en chaude et tranquille lumière. La sculpture et la peinture concourent à l'embellissement de l'édifice; à leur manière, elles parlent encore aux assistants de Dieu, des saints, de l'autre vie. A l'entrée sont les fonts baptismaux, par lesquels l'âme est introduite dans la vie surnaturelle. Les tribunaux de la pénitence s'abritent dans l'ombre recueillie des chapelles. La chaire occupe une place d'honneur dans la nef, au milieu des chrétiens qui viennent entendre la parole de vérité.

L'autel est le monument le plus important des églises catholiques. Tout l'édifice converge vers cette table sacrée sur laquelle s'offre la divine

victime et vers ce tabernacle qui la conserve. Le respect dont on l'environne apprend aux fidèles que tout dans leur vie doit également se rapporter à Dieu et lui faire honneur. L'autel contient des reliques de martyrs, sur lesquelles repose la victime du sacrifice eucharistique. Celui du sanctuaire est consacré au saint patron ou au mystère sous le vocable desquels l'église a été bâtie. Les autres autels sont consacrés à la sainte Vierge, à d'autres saints ou à d'autres mystères.

Dans ces vénérables monuments, qu'ils aient la splendeur des cathédrales ou la simplicité des églises de village, le peuple chrétien vient rendre à Dieu ses hommages, écouter sa parole et recevoir ses bénédictions et ses grâces. Ils réalisent vraiment ce que dit saint Jean : « Voici la tente de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, ils seront son peuple, lui-même sera le Dieu avec eux et il sera leur Dieu [1]. » En même temps, par tout ce qu'il est et tout ce qu'il contient, le temple matériel devient l'image et comme le vestibule d'une autre demeure encore plus chère à Dieu. « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit-Saint habite en vous ?... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes [2] ? »

Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'Eglise consacre ses temples par des bénédictions multipliées, des onctions saintes et des prières solennelles, avant de les employer au culte divin. Dès lors, c'est les profaner et parfois même les souiller par le

1. Apocalypse, XXI, 3.
2. I Corinthiens, III, 16; VI, 19.

sacrilège, que d'y commettre certains actes qui outragent la majesté et la sainteté de Dieu.

Pour rappeler le respect qui leur est dû, l'Eglise veut que chaque année on célèbre dans chacun d'eux la fête de sa Dédicace, c'est-à-dire l'anniversaire du jour où il a été bénit ou consacré.

CHAPITRE XXVIII

LA PROVIDENCE

Le problème du mal. — Le mal moral. — Le mal physique. — Les bons et les méchants. — Solution dans l'autre vie.

La notion que nous avons d'un Dieu infini dans sa puissance, sa sagesse, sa justice et sa bonté, ne permet pas à notre raison de penser que ses perfections puissent être prises en défaut, dans ses rapports avec ses créatures. Bien plus, la révélation, l'incarnation, la rédemption, l'institution de l'Eglise, les sacrements, l'appel de l'homme à une vie surnaturelle et, plus tard, à une vie éternelle, prouvent que la bonté de Dieu a dépassé de beaucoup les limites les plus reculées que la raison eût osé assigner à la manifestation de ses perfections.

1. — Le problème du mal

Cependant un grave *problème* se pose devant la raison et l'inquiète d'autant plus, que le sort de l'homme est souverainement intéressé à sa solution. Pourquoi le mal dans le monde et dans l'humanité, le mal à l'origine de la race, le mal pendant la vie,

le mal encore après la mort, le mal physique, le mal moral, le mal sous toutes les formes, les plus dégradantes et les plus douloureuses? Dieu a-t-il été impuissant à l'empêcher, et dès lors, à quoi sert sa puissance et que deviennent ses infinies perfections? Dieu, assez puissant pour empêcher le mal, n'a-t-il pas été assez bon pour exercer sa puissance et épargner tant de souffrances à ses créatures? Pourquoi les avoir amenées à l'existence pour les vouer au malheur? Pourquoi leur assurer une survivance sans fin, si c'est encore pour les livrer sans défense aux étreintes du plus lamentable sort?

Beaucoup d'esprits agitent douloureusement ces problèmes. Ils n'en trouvent pas la solution, et, sans reconnaître les marques de bonté infinie que Dieu a prodiguées à l'humanité, en concluent hâtivement qu'il n'est pas, ou que, s'il est, il dédaigne de s'intéresser au sort de ses créatures, d'où le droit pour celles-ci de ne pas tenir compte de lui[1]. Ces conclusions, tirées d'une étude superficielle du problème, ne donnent aucune certitude rationnelle, ne changent rien au fond des choses, ne laissent que désespérance au cœur de l'homme, parfois même l'excitent à chercher une basse satisfaction dans les jouissances d'une vie sans idéal et sans frein.

Les âmes plus réfléchies ne méconnaissent pas le caractère poignant du problème et la profondeur du mystère qui enveloppe sa solution. Mais elles croient raisonnable de ne pas conclure au pire, d'admettre que tout est régi par une sagesse et une

1. « Rien de plus insensé que de reconnaître en Dieu le créateur de toutes choses et de nier qu'il les gouverne, d'avouer qu'il a tout fait et de dire qu'il néglige ce qu'il a fait. » Salvien, *De gubern. Dei*, 4.

bonté infinies, et que, sur la foi de ce que nous savons, nous devons faire crédit à Dieu au sujet des questions dont la réponse ne se présente pas avec toute la clarté souhaitable.

Elles concluent qu'il faut vivre pratiquement dans la vertu et l'obéissance au devoir. Le chrétien a, en effet, pour éclairer sa voie, des lumières assurées. Alors même que le problème du mal n'aurait pas ici-bas sa solution parfaite, il resterait toujours que, pour l'homme raisonnable, la pratique du bien, avec la foi en l'infinie bonté de Dieu, est le plus honorable, le plus généreux et le plus sûr emploi de la vie, et que seule, cette conclusion peut un jour épargner à l'homme l'affreuse déception de s'être volontairement trompé sur son éternelle destinée.

Avant tout, il ne faut pas se départir de deux principes incontestables. Le premier, c'est qu'en toute sa conduite Dieu ne peut être qu'infiniment parfait en sagesse, en justice et en bonté. Les hommes, qui n'ont qu'une faible participation à cette sagesse, à cette justice et à cette bonté, veulent que leurs actes soient empreints de ce triple caractère. Ils doivent convenir que Dieu a les mêmes intentions qu'eux, avec cette différence qu'il ne peut défaillir dans l'exercice de ses perfections infinies, et que sa puissance est toujours à même d'exécuter ce que ses autres perfections réclament. Accuser sa sagesse, sa justice ou sa bonté d'être en défaut, c'est donc se donner le grave tort de commettre une hérésie philosophique et de parler contre le bon sens, en refusant à Dieu ce sans quoi il ne serait pas.

Un second principe, c'est que notre raison n'est

pas capable de découvrir ni de comprendre les secrets du gouvernement divin. Comment l'infini se comporte-t-il dans ses rapports avec le fini? Nous ne le saurons jamais que très imparfaitement. D'autre part, Dieu n'est pas tenu de nous révéler le pourquoi de sa conduite. Il permet à la raison de le chercher respectueusement, mais il ne l'autorise pas à tirer de son ignorance ou de sa science si médiocre des conclusions défavorables. L'homme ne sait pas et ne comprend pas; il ne pourrait que se rendre ridicule en osant porter son jugement sur Dieu.

2. — Le mal moral

Le *mal moral* est apparu le premier dans la création. Les anges, esprits créés par Dieu dans les plus magnifiques conditions de splendeur, sont tombés dans le mal. Après eux, le premier couple humain a aussi péché contre Dieu et tous ses descendants l'ont volontairement imité.

Etait-il possible que Dieu empêchât le mal moral? Oui, mais à condition de priver sa créature intelligente du principal élément de sa dignité et de son bonheur. Dieu pouvait créer des êtres intelligents et les fixer sans retour dans une félicité inamissible. Mais alors, il n'eût pas eu d'êtres l'aimant librement, par leur propre choix et avec le concours de leurs efforts personnels; ces êtres eux-mêmes se seraient sentis moins heureux et moins honorés d'un bonheur imposé et d'une gloire sans mérite. Dieu a donc voulu et exécuté le mieux, dans l'intérêt de sa gloire et du bonheur de sa créature. Il a fait des êtres intelligents et libres, capables de

le connaître et de l'aimer librement, capables d'efforts pour persévérer dans cette connaissance et cet amour, et par conséquent ayant un mérite à le faire. Il était de son honneur de créer de tels êtres; autrement l'on eût cru que Dieu n'avait pas assez d'attraits pour être librement préféré à ses créatures.

Créés libres, les êtres intelligents pouvaient se porter dans un sens ou dans l'autre, se laisser attirer par les infinies perfections de Dieu ou s'arrêter à leur propre excellence comme à l'objet principal de leur amour, tout reporter à leur auteur ou s'attribuer à eux-mêmes quelque chose de leurs qualités personnelles. Imparfaits, par la nécessité même de leur qualité d'êtres créés, ils étaient capables de céder au penchant égoïste qui méconnaît les droits absolus de Dieu. Le Créateur, il est vrai, eût pu les créer plus intelligents et plus parfaits encore, de manière qu'ils comprissent mieux ce qu'ils lui devaient; mais la difficulté fût restée la même, parce que leur propre excellence ainsi augmentée eût exercé sur leur volonté libre un attrait plus puissant encore.

Il est donc dans la nature de l'être intelligent et libre de prendre parti pour ou contre Dieu. Il est suffisamment armé pour se défendre contre l'attrait égoïste et se tourner résolument vers Dieu; la preuve en est que beaucoup, parmi les anges comme parmi les hommes, ont choisi ce parti. Mais, en même temps, le parti contraire exerce assez d'influence pour qu'il y ait mérite à le vaincre, et grande et noble jouissance à cette victoire.

Mais, puisque Dieu prévoit tout, que n'a-t-il laissé dans le néant les êtres intelligents qui devaient mal

user de leur liberté et s'attirer ainsi le malheur? En le faisant, il eût privé une multitude d'êtres de la possibilité d'arriver au bonheur, possibilité d'autant plus favorable pour eux qu'il était là pour les aider puissamment à en profiter. D'autre part, s'il n'eût appelé à l'existence que les êtres dont il prévoyait la fidélité, n'eût-il pas affaibli et presque effacé en eux l'idée de leur liberté et découragé l'effort pour le mérite, puisqu'ils eussent fait partie d'un monde dans lequel tous devaient arriver infailliblement à une fin heureuse?

Cette solution eût été particulièrement impraticable pour le genre humain, dans lequel les générations dépendent si étroitement les unes des autres, que très souvent les bons reçoivent la vie des méchants. Fallait-il que, pour éviter à ces derniers le malheur qu'ils méritaient, Dieu privât les bons de l'existence qu'ils mettraient à profit pour arriver au bonheur?

D'ailleurs, si les anges rebelles ont été châtiés sans rémission, parce que leur nature plus parfaite rendait leur péché sans excuse, Dieu a été miséricordieux pour l'humanité, dont les fautes sont relativement plus dignes de pitié. En lui envoyant son Fils pour la racheter, il lui a rendu le salut si facile et si honorable, que l'Eglise ne peut s'empêcher d'appeler « heureuse faute » la désobéissance des premiers parents.

Comme il a été dit plus haut, Dieu ménage à chaque âme toutes les grâces suffisantes pour qu'elle puisse se sauver. Il accorde indéfiniment son pardon à ceux qui s'éloignent de lui et ensuite se repentent. Il a des miséricordes et des délicatesses sans mesure envers les plus opiniâtrement rebelles,

jusqu'aux extrêmes limites de leur vie sur la terre. Il fait en faveur de ses créatures humaines tout ce qui est divinement possible pour les conduire au bonheur final. Son amour envers elles dépasse tout ce qu'on peut concevoir et sa justice n'intervient que quand les incessantes tentatives de sa miséricorde ont échoué en face d'une mauvaise volonté irréductible.

De quelle manière Dieu réalise-t-il pratiquement les plans de son amour envers les hommes qu'il veut sauver tous et pour lesquels son divin Fils est mort? Comment a-t-il pourvu au salut de ces innombrables générations qui ont peuplé la terre avant la venue du Rédempteur et qui ont été plongées dans les misères de l'idolâtrie? Comment se comporte-t-il aujourd'hui à l'égard de ces peuples immenses qui ne connaissent pas son Evangile et qui, longtemps encore peut-être, seront privés de la vraie lumière? Dieu n'a révélé son secret à personne, et l'ignorance où nous sommes à cet égard n'autorise pas à accuser la bonté et la justice divines. Mais il est douloureux de constater que si l'Evangile n'a conquis que si peu de nations en dix-neuf siècles, la responsabilité de ce fait pèse en grande partie sur celles qui les premières ont reçu le bienfait de sa lumière.

Quel ne serait pas aujourd'hui le domaine de la foi dans le monde, si les peuples chrétiens avaient dépensé à sa diffusion toute l'énergie qu'ils ont follement consumée à se combattre mutuellement? De quelle puissance disposerait l'Eglise pour la conversion et le salut des âmes, si les Orientaux ne s'étaient séparés d'elle, si les hérésies ne l'avaient déchirée et affaiblie, si le protestantisme ne lui avait

arraché des nations entières qui maintenant sèment l'ivraie au lieu du bon grain, si les peuples catholiques dont elle a fait la prospérité et la gloire ne s'acharnaient trop souvent à paralyser son œuvre libératrice ? En bien des cas, les hommes doivent donc s'accuser eux-mêmes de ce que l'erreur et le mal ne sont pas combattus avec plus de succès.

Quelle que soit la vie des hommes, il est absolument certain que Dieu ne les traite pas avec injustice dans l'autre monde. A ceux qui, sans faute de leur part, n'ont pas eu le moyen d'arriver à la foi et à la vie surnaturelle, Dieu ne demandera que ce qu'il aura donné. Si leur conduite a été conforme à la loi naturelle, gravée dans tous les cœurs, Dieu ne pourra les associer au bonheur surnaturel réservé à ses enfants, mais il ne les punira pas non plus pour n'avoir pas fait ce qui leur était impossible, de sorte que leur existence sera de beaucoup préférable au néant. Il en sera ainsi, en particulier, pour les petits enfants qui seront morts sans avoir été régénérés par le baptême. Leurs âmes ne verront pas Dieu tel qu'il est et ne seront pas admises au bonheur surnaturel. Mais le bien dont elles resteront privées ne leur était dû à aucun titre; Dieu n'est pas injuste en ne leur donnant pas ce que sa libéralité accorde à d'autres, et sa puissance est assez grande pour assurer à ces âmes un sort digne de sa justice et de sa bonté et en rapport avec leur condition.

Cette bonté divine ne saurait d'ailleurs rassurer ceux qui auront volontairement d' daigné les dons surnaturels de Dieu. L'homme n est pas placé en face de la vie surnaturelle avec la liberté de lui préférer la vie naturelle et le droit d'escompter,

malgré cette indigne préférence, d'heureuses conséquences dans l'autre monde. La justice divine n'est engagée qu'envers les âmes qui, indépendamment de leur volonté, sont restées confinées dans le domaine de la nature et s'y sont bien conduites. Encore ne sait-on pas si, à ceux qui ont fidèlement pratiqué la loi naturelle, Dieu ne donne pas, à un certain moment, la grâce qui les fait passer à la vie surnaturelle et leur ouvre les portes du ciel.

Le mystère enveloppe toutes ces questions si graves; mais l'idée de la bonté infinie de Dieu s'impose assez énergiquement à toute conscience honnête, pour que l'homme n'ait aucun droit d'accuser la Providence. Saint Paul ne dit-il pas que les païens « montrent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage et leurs pensées les accusant ou même réciproquement les excusant, au jour où Dieu jugera les actions cachées des hommes[1] ». Il y a donc une excuse dont Dieu tiendra compte en faveur de ces pauvres païens; le sort futur de beaucoup d'entre eux sera certainement préférable à celui de bien des chrétiens infidèles à la grâce.

3. — Le mal physique

Les ravages du *mal physique* dans le monde sont une autre cause de murmure contre la Providence. Pourquoi les maladies, la mort, les catastrophes, les guerres et tant de maux de tout nom déchaînés contre la pauvre humanité?

Il faut observer tout d'abord que beaucoup de maux physiques ont pour origine le mal moral. Aux

1. Romains, II, 14, 15.

dons surnaturels accordés au premier homme, Dieu avait ajouté des dons qu'on appelle préternaturels, dons qui perfectionnaient la nature sans cependant l'élever au-dessus d'elle-même. De ce nombre étaient l'exemption de la mort et des durs labeurs de l'existence. Dieu n'aurait pas menacé l'homme de la mort et des peines de la vie, si ces maux avaient été l'apanage nécessaire de sa nature. « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas son plaisir à la perte des vivants et il a créé toutes choses pour la vie... Dieu a créé l'homme pour l'immortalité,... et c'est par l'envie du démon que la mort est entrée dans le monde[1]. » En poussant l'homme au péché, le tentateur l'a fait aller au-devant de la mort. C'est pourquoi Jésus-Christ appelle Satan « homicide dès le commencement[2] ».

En réparant le péché d'origine, la rédemption en a laissé subsister les conséquences temporelles, comme occasion de vertu et de mérite pour les enfants de Dieu. On ne conçoit pas d'ailleurs comment Dieu pourrait être servi pour lui-même, si ses serviteurs fidèles étaient exemptés des maux de la vie et de la mort, réservés aux seuls méchants.

Les guerres et les crimes de toutes sortes sont trop manifestement le fait de l'homme, pour qu'on en puisse faire remonter la responsabilité jusqu'à la Providence. Il en est de même de la plupart des maladies, que l'homme détermine par ses imprudences ou ses vices et qu'il transmet à ses enfants avec la vie. N'est-ce pas également la cupidité de l'homme qui rend si souvent le travail beaucoup

1. Sagesse, I, 13, 14; II, 23, 24.
2. S. Jean, VIII, 44.

plus onéreux et beaucoup plus dangereux pour les santés et les vies que ne l'a voulu la Providence?

Les catastrophes diverses qui affligent l'humanité sont parfois imprévues ou même impossibles à prévoir. Mais fréquemment l'homme est victime de forces de la nature auxquelles il s'est fié imprudemment avant de les avoir complètement disciplinées.

Ceux qui dénient à Dieu le droit d'intervenir dans sa création, ne sont pas fondés à lui reprocher de ne pas le faire pour empêcher ces catastrophes. Quant aux chrétiens, ils comprennent que les maux de la vie présente sont souvent la condition du bonheur futur. Aux jours de Noé, les hommes étaient incrédules et corrompus. Le déluge qui les châtia fut cause de la conversion d'un grand nombre. Saint Pierre nous dit en effet que l'âme du Christ, après sa mort, « alla prêcher aux esprits en prison, rebelles autrefois, lorsqu'aux jours de Noé la longanimité de Dieu temporisait[1] ». L'approche du cataclysme avait donc converti ces âmes pécheresses, que le cours ordinaire des choses eût probablement laissé mourir dans l'impénitence.

En face de tous les maux qui fondent sur l'homme, l'incroyant ne peut que maudire vainement la nature aveugle et cruelle, contre laquelle il est impuissant à se défendre. Le croyant cherche le mot de l'énigme dans sa foi à l'autre vie. Il sait que là il trouvera une ample compensation aux misères de la vie présente et que, chrétiennement supportées, celles-ci lui serviront à mériter le bonheur éternel. « Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire, nos regards ne s'attachant point

1. I Pierre, III, 19, 20.

aux choses visibles, mais aux invisibles; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles[1]. » Il se rappelle les paroles du Sauveur : « Cinq passereaux ne se vendent-ils pas deux as ? Pourtant pas un d'eux n'est en oubli devant Dieu. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés... Pas un cheveu de votre tête ne se perdra : par votre constance, vous sauverez vos âmes[2]. » Le Père qui est dans les cieux veille sur les moindres de ses créatures, à plus forte raison prendra-t-il soin de l'homme, et s'il permet le mal, ce sera toujours pour en tirer un plus grand bien.

4. — Les bons et les méchants

Un dernier scandale provient du spectacle qu'offre si souvent le monde. Les méchants y prospèrent. L'orgueil, l'ambition, l'impiété, l'injustice, l'hypocrisie, la rapine, la volupté inspirent et remplissent leur vie, et cependant tout leur réussit : ils acquièrent les richesses, les honneurs, la puissance; ils ont une longue vie et meurent tranquilles. Par contre, des hommes de vertu, qui sacrifient tout à leur devoir et jamais ne se permettent le plus petit acte que réprouverait leur conscience, sont visités par d'incessantes épreuves, malgré leurs prières, leur fidélité à Dieu, leur dévouement envers le prochain et l'emploi de toute leur vie pour la défense des plus nobles causes. Ils meurent ignorés, délaissés, sans

1. II Corinthiens, IV, 17, 18.

2. S. Luc, XII, 6, 7; XXI, 18, 19. « Dieu qui est tout-puissant, qui a le souverain domaine sur toutes choses et qui est lui-même infiniment bon, ne laisserait jamais quoi que ce soit de mauvais dans son œuvre, s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien du mal. » S. Augustin, *Enchirid.*, III, 11.

avoir vu le succès couronner leurs généreux efforts; à leur patient héroïsme, la postérité préfère le crime retentissant qui a attiré l'attention sur quelque génie malfaisant.

Il se trouve des chrétiens, dont le malheur fait chanceler la foi, et qui se troublent ou se révoltent quand l'*épreuve* fond sur eux, comme s'ils n'étaient pas les fidèles serviteurs de Dieu, ou quand tous les avantages de la vie s'accumulent sur les artisans du mal.

Le scandale provient ici d'une conception tout à fait erronée des conditions de la vie chrétienne et de la justice de Dieu. Aux anciens Israélites, le Seigneur avait promis la prospérité temporelle, s'ils lui étaient fidèles, tandis que les épreuves de toutes sortes devaient châtier leur abandon du devoir. De là, chez beaucoup d'entre eux, cette idée que le bonheur temporel est inévitablement la conséquence de la vertu, et le malheur la conséquence du crime, public ou caché. Les écrivains de l'Ancien Testament se plaignent parfois à Dieu de la prospérité des méchants et des épreuves du juste. Mais ils n'accusent pas la Providence d'injustice; ils s'en remettent à sa bonté et rendent hommage à sa souveraine volonté, comme ce juste qui, frappé coup sur coup dans tout ce qu'il a de plus cher, ne sait que dire : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : que le nom du Seigneur soit béni[1] ! »

Ces promesses de l'Ancien Testament n'ont pas été ratifiées par le Nouveau. Déjà, les anciens comprenaient qu'elles ne pouvaient pas toujours s'accomplir. L'ange disait à Tobie, frappé de cécité dans l'exercice même de la charité : « Parce que tu

1. Job, I, 21.

étais agréable à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât[1]. » Jésus-Christ n'a promis à personne les prospérités temporelles; il n'a pas voulu qu'on le suivît dans l'espérance de pareils biens. Il a fait savoir à ses disciples que les peines, les persécutions, les épreuves seraient leur lot ici-bas. Lui-même, « au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix[2] ». Il a signifié à ceux qui veulent le suivre qu'ils auraient à se renoncer à eux-mêmes et à porter leur croix chaque jour[3]. Il n'est donc pas permis au chrétien d'arguer de sa fidélité pour s'étonner de l'épreuve, pas plus que de penser que Dieu approuve les méchants en leur accordant la prospérité ou bien oublie sa justice en ne les frappant pas. D'ailleurs la prospérité des méchants et l'épreuve des bons ne sont pas la règle invariable; souvent, déjà sur la terre, le vrai bonheur va à la vertu et le malheur au vice[4].

Quand le Sauveur se rendait à Jérusalem pour y mourir, les habitants d'un bourg de Samarie lui refusèrent le passage. Aussitôt, deux des apôtres, dans leur indignation, lui demandèrent de faire descendre le feu du ciel sur ces malheureux. Jésus leur dit : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes ! Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre des hommes, mais pour les sauver[5]. » Le chrétien doit avoir patience en face des méchants. Dieu se sert

1. Tobie, XII, 13.
2. Hébreux, XII, 2.
3. S. Luc, IX, 23.
4. « Le péché nuit davantage à celui qui le commet qu'à celui qui en souffre. » S. Augustin, *Enchirid.*, V, 17. — « Souvent l'adversité est une maîtresse qui contraint le cœur au devoir. » S. Grégoire le Grand, *De cur. pastoral.*, I, 3.
5. S. Luc, IX, 55, 56.

d'eux pour lui faire pratiquer la vertu, et parmi ces méchants il trouvera des âmes à sauver. S'il avait frappé Saul persécuteur, l'Eglise n'aurait pas eu Paul, le grand apôtre.

5. — Solution dans l'autre vie

La réponse à toutes les difficultés suggérées par l'existence du mal sur la terre doit être demandée à l'*autre vie*. La vie présente est un temps d'épreuve, durant lequel les bons et les méchants, le bien et le mal sont mêlés, comme le bon grain et l'ivraie dans un champ. Aux serviteurs qui s'étonnaient de voir croître l'ivraie au milieu du bon grain qu'ils avaient semé, le maître répondit : « C'est un ennemi qui a fait cela. Les serviteurs lui dirent : Voulez-vous que nous allions la cueillir? Non, leur dit-il, de peur qu'avec l'ivraie vous n'arrachiez aussi le froment. Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : Cueillez d'abord l'ivraie, et liez-la en gerbes pour la brûler; puis amassez le froment dans mon grenier[1]. »

Il suit de là que la présence des méchants est comme nécessaire à la vertu des bons; en supprimant les premiers, on nuirait aux autres. Les méchants fournissent aux bons l'occasion de pratiquer avec plus de mérite le devoir chrétien; les bons donnent aux méchants des exemples qui ne seront pas toujours sans fruits. Mais le triage ne se fera que dans l'autre vie. Là le souverain Juge « rendra à chacun selon ses œuvres[2] », et la justice, un moment oubliée en

1. S. Matthieu, XIII, 28-30.
2. S. Matthieu, XVI, 27.

apparence, sera établie dans son équilibre définitif. Aux vertus des bons, la récompense proportionnée à leurs mérites et à leurs épreuves; aux crimes des méchants, le châtiment en rapport avec leur malice.

Notre-Seigneur a mis ces vérités en vive lumière dans sa parabole de Lazare et du mauvais riche, l'un accablé de maux sur la terre, l'autre menant une vie de délices. Après la mort, le premier est reçu dans le ciel et le second enseveli dans l'enfer. Aux plaintes de ce dernier, il est fait cette réponse : « Mon fils, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie, et que pareillement Lazare a eu ses maux; maintenant, il est ici consolé, et toi, tu souffres[1]. » Le méchant a eu ses biens sur la terre; ce sont les biens qu'il a désirés, et Dieu l'en a laissé jouir en considération de ce que ce méchant a pu pratiquer de justice et de bonté, dont la récompense est impossible pour lui dans l'autre vie. Le serviteur de Dieu, au contraire, a connu les maux ici-bas; Dieu les lui a ménagés comme un moyen d'expier ses fautes à moins de frais que dans le purgatoire. Il a été bon à son égard et il le sera encore davantage lorsque au ciel il le récompensera éternellement de sa fidélité.

Il y aurait donc, de la part du vrai chrétien, une sorte de barbarie à appeler les malédictions du ciel sur des malheureux dont la prospérité doit être si éphémère et qui auront plus tard à payer si durement leur mépris de Dieu. Il y aurait pour lui inconséquence et naïveté à vouloir le bonheur du ciel, sans consentir à le mériter par la souffrance et le sacrifice. Il y aurait inintelligence à ne pas comprendre que le sort du juste éprouvé et persécuté est

1. S. Luc, xvi, 25.

infiniment plus noble et plus digne d'envie que celui de l'injuste heureux et triomphant. Il y aurait imprudence et déception volontaire à juger des choses du temps sans tenir compte des choses de l'éternité. Ici-bas se posent les problèmes, là-haut ils sont résolus ; ici-bas Dieu laisse accuser sa justice et sa bonté, là-haut il justifie sa conduite providentielle. Le chrétien qui a la foi ne doit pas attendre l'autre vie pour être convaincu que Dieu a toujours raison.

Un écrivain inspiré, un siècle environ avant la venue du Sauveur, exprimait en ces termes ce qui se passera un jour quand chacun sera cité pour rendre compte de sa vie :

Alors le juste sera debout en grande assurance,
En face de ceux qui l'ont persécuté
Et qui méprisaient ses labeurs.
A cette vue, les méchants seront en proie à l'épouvante,
Dans la stupeur devant cette révélation inattendue de salut,
Ils se diront les uns aux autres, pleins de regret,
Et gémissant dans le serrement de leur cœur :
Voilà donc celui qui était l'objet de nos moqueries
Le but ordinaire de nos outrages !
Insensés, nous regardions sa vie comme une folie
Et sa fin comme un opprobre ;
Et le voilà compté parmi les enfants de Dieu,
Sa part est parmi les saints !
Nous avons donc erré, loin du chemin de la vérité ;
La lumière de la justice n'a pas brillé sur nous,
Et sur nous ne s'est pas levé son soleil.
Nous nous sommes rassasiés dans la voie du mal et de la ruine,
Nous avons marché dans des déserts sans chemin,
Et nous n'avons pas connu la voie du Seigneur[1].

Telle sera un jour la réalité. Celui qui la prévoit et la médite n'a pas de peine à se confier en Dieu, à lui rester fidèle au sein même de l'épreuve, à n'attacher qu'une médiocre importance aux choses du temps pour ne désirer que celles de l'éternité.

1. Sagesse, v, 1-7.

CHAPITRE XXIX

L'AUTRE VIE

La prédestination. — La mort. — Le jugement particulier. — Le purgatoire. — La fin du monde. — La résurrection. — Le jugement général.

La vie présente est courte, si nombreuses que soient ses années. Mais son importance est extrême, parce qu'elle est la préparation de l'éternité et qu'elle décide sans appel d'un sort qui n'aura pas de fin.

A l'origine, Dieu avait placé l'homme dans le paradis terrestre « pour le cultiver et pour le garder[1] ». Le travail était l'occupation naturelle de l'homme, même dans l'état d'innocence. Le péché a rendu le travail pénible ; il demeure cependant la loi de l'humanité. Dieu a réglé que la vie présente serait vouée au travail, sous une forme ou sous une autre, et que ce travail, sanctifié par la grâce, ennobli par la volonté de plaire au Père qui est dans les cieux, entremêlé de repos et de quelques actes religieux, servirait à l'homme pour s'assurer le bonheur de l'éternité.

1. Genèse, II, 15.

1. — La prédestination

Dieu a prévu à l'avance la manière dont l'homme se comporterait vis-à-vis du devoir et la conséquence qui en résulterait pour lui dans l'autre vie. Sa science infinie n'est arrêtée ni par les ténèbres du passé, ni par les mystères de l'avenir. Tout est présent à son regard, non seulement les choses qui sont ordonnées par sa volonté toute-puissante, mais aussi celles qui dépendent de la volonté libre de sa créature. Nous ne pouvons comprendre la manière dont s'exerce la science infinie de Dieu; mais il est certain que rien ne lui échappe et que cependant elle respecte absolument la volonté libre de l'homme.

D'après les doctrines fatalistes, tout serait invinciblement commandé par la volonté suprême; rien n'arriverait que ce qu'elle a décidé, autrement la puissance de cette volonté serait continuellement mise en échec par les volontés créées. Il en résulterait que l'activité de l'homme s'exerce en pure perte et surtout sans responsabilité, Dieu devenant l'auteur du bien et du mal. Cette conception est commode pour excuser les faiblesses et les lâchetés de la volonté humaine en face du devoir. Elle ne repose cependant que sur un sophisme. Dieu n'a pu nous tromper en nous faisant croire invinciblement à notre liberté et en nous traitant comme des êtres libres. Il est donc faux de dire que les choses qui dépendent de la volonté humaine arriveront parce que Dieu les a prévues: la vérité est que Dieu les a prévues parce qu'elles arriveront, et que sa prévision, aussi sûre que délicate et respectueuse

de notre liberté, n'a aucune influence sur les actes qui dépendent de nous.

Il n'y a donc pas de *prédestination* au mal. « Il faut avouer avec assurance qu'il y a une prédestination des élus à la vie, et une prédestination des impies à la mort; mais dans l'élection de ceux qui doivent être sauvés, la miséricorde de Dieu précède le mérite du bien, et dans la damnation de ceux qui doivent périr, le mérite du mal précède le juste jugement de Dieu. Par la prédestination, Dieu a seulement réglé ce qu'il ferait en vertu de sa gratuite miséricorde ou de son juste jugement. Il a prévu la malice des méchants, parce qu'elle vient d'eux, il ne l'a pas prédestinée, parce qu'elle ne vient pas de lui... Mais que plusieurs aient été prédestinés au mal par la puissance divine, de manière qu'ils ne puissent agir autrement, bien loin de l'admettre, nous disons anathème à ceux qui veulent croire une chose si abominable et si détestable[1]. »

Ainsi la prévision de Dieu, c'est-à-dire sa science, porte sur tous les actes libres de l'homme; sa prédestination, c'est-à-dire sa volonté, n'atteint que les actes dans lesquels la liberté de l'homme n'est pas intéressée, à savoir les grâces par lesquelles Dieu prévient la volonté et la sanction qu'il prépare à la conduite de l'homme. « Nous ne parlons que d'une prédestination de Dieu, celle qui concerne soit le don de la grâce, soit la sanction de la justice[2]. » Il faut donc absolument rejeter l'odieuse idée d'un Dieu créant des hommes pour le mal. L'Église condamne ceux qui disent que « la grâce de la justification n'arrive qu'à ceux qui sont

1. Boniface II, Concile de Valence, Denzinger, 170, 285.
2. Concile de Valence, Denzinger, 279.

prédestinés à la vie, mais que les autres que Dieu appelle, sont appelés sans doute, et pourtant ne reçoivent pas la grâce, parce qu'ils sont prédestinés au mal par la puissance divine[1] ».

Malgré tout, l'homme garde sa liberté absolue; la prescience et la volonté de Dieu en respectent la totale intégrité, et il serait contraire à toutes les affirmations de la conscience et à toutes celles de la révélation d'affirmer que « l'homme n'a pas le pouvoir de rendre mauvaise sa conduite, que Dieu est l'auteur des actes mauvais comme des bons, non seulement par sa permission, mais proprement et par lui-même, de telle sorte que la trahison de Judas est son œuvre propre, aussi bien que la vocation de Paul[2] ». Une pareille doctrine ferait de l'homme une simple machine aux mains d'un Dieu indifférent au mal et au bien. La vérité est toute contraire : par sa volonté libre, l'homme est responsable de tous ses actes; à ces actes s'attache la sanction heureuse ou malheureuse, selon qu'ils sont bons ou mauvais; Dieu prévoit ce qu'il en arrivera, il ne règle par sa volonté que les grâces qu'il donnera et la justice qu'il exercera.

On aimerait cependant à savoir quel sera un jour le sort mérité par chacun et surtout par soi-même. Dieu a jugé à propos de nous laisser dans l'incertitude à cet égard, non pour nous troubler, mais pour nous exciter à ne rien épargner en vue de notre salut. On demanda au Sauveur : « Seigneur, n'y aura-t-il qu'un petit nombre de *sauvés?* Il leur dit : Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite; car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et

1. Concile de Trente, Sess. VI, can. 17, Denzinger, 709.
2. Concile de Trente, Sess. VI, can. 6, Denzinger, 698.

ne le pourront pas[1]. » A une question théorique, sur laquelle l'homme n'a pas besoin d'être fixé, Notre-Seigneur oppose une réponse pratique : à chacun de faire ce qu'il peut et ce qu'il doit.

Si beaucoup cherchent à entrer et ne le peuvent pas, c'est qu'ils voudraient se sauver sans passer par les conditions que Dieu a fixées. Quant à la question du petit ou du grand nombre des élus, c'est-à-dire des âmes sauvées, aucun document de la révélation ne permet de la résoudre.

« Pour vous, vous devez espérer du Père des lumières, de qui viennent tout don excellent et toute grâce parfaite, la persévérance dans l'obéissance ; vous devez la demander par de quotidiennes prières, et en le faisant, avoir confiance que vous ne serez pas étrangers à la prédestination de son peuple. Car c'est lui-même qui vous donne d'agir ainsi. Gardez-vous bien de désespérer de vous, parce que ce n'est pas en vous, c'est en lui que vous avez ordre de mettre votre confiance[2]. »

2. — La mort

La vie de l'homme se termine à la *mort*, c'est-à-dire à l'abandon du corps par l'âme. Cet événement se produit dans les conditions les plus diverses, quelquefois les plus imprévues. « La poussière, faisant retour à la terre, redevient ce qu'elle était, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné[3]. » Le corps en effet, est provisoirement détruit dans la tombe. L'âme immortelle demeure et poursuit le cours de sa destinée.

1. S Luc, XIII, 23, 24.
2. S. Augustin, *De dono persever.*, 22.
3. Ecclésiaste, XII, 7.

3. — Le jugement particulier

« Il est arrêté que les hommes meurent une seule fois, après quoi vient le jugement[1]. » Ce *jugement* atteindra toutes les âmes sans exception, même celles qui ont vécu dans l'éloignement volontaire de Dieu et qui ont cru trouver de bonnes raisons pour nier son existence ou n'en tenir aucun compte. « Nous paraîtrons tous devant le tribunal du Christ... Chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même[2]. »

Ce jugement sera aussi complet que rapide, car le regard de Dieu a tout saisi dans la vie et la conscience de l'homme, les pensées, les sentiments, les volontés coupables, les actes secrets ou publics, les omissions du devoir, les fausses vertus, en un mot tout le mal commis, quelle qu'ait été l'appréciation des hommes ou l'illusion volontaire des coupables. C'est là le jugement particulier, ainsi nommé parce que chaque âme en est successivement l'objet. Il est subi devant le Christ, car « le Père même ne juge personne, mais il a donné au Fils le jugement tout entier, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père[3] ». Le Rédempteur est ainsi chargé de demander compte à chaque âme du profit qu'elle a tiré de la rédemption.

La sentence du juge est sans appel ; son arrêt est inspiré par une justice infaillible. A la suite de ce jugement, l'âme a son sort fixé : à l'âme pure et sans aucune dette envers la justice divine, le ciel ; à l'âme gravement coupable et sans repentir au moment

1. Hébreux, IX, 27.
2. Romains, XIV, 10, 12.
3. S. Jean, V, 2 , 23

de la mort, l'enfer, à l'âme qui a gardé ou recouvré à temps la vie surnaturelle, mais qui se présente avec des dettes plus ou moins considérables envers la justice divine, le purgatoire ; enfin à l'âme qui, involontairement restée en dehors de la vie surnaturelle, a vécu conformément à la loi naturelle sans infraction grave ou s'est repentie convenablement, le sort particulier que lui réserve la justice du Dieu infiniment bon.

Aussitôt portée, la sentence s'exécute. Les âmes jugées dignes du ciel, « bientôt après leur mort et avant la reprise de leurs corps et le jugement général, sont dans le ciel avec le Christ et voient la divinité d'une vision intuitive et face à face ; cette vision et cette possession les rendent vraiment heureuses, et elles ont la vie et le repos éternel[1] ». Une longue attente n'est donc pas imposée à ces âmes, comme à celles qui ont quitté ce monde avant la venue du Sauveur. Depuis que Jésus-Christ a ouvert le ciel au jour de son Ascension, les âmes saintes y sont immédiatement admises.

Les âmes des réprouvés commencent aussi leur malheureuse existence dès que leur sentence est prononcée.

4. — Le purgatoire

Les âmes qui sont parties de ce monde dans la grâce de Dieu, mais sans être suffisamment purifiées et sans avoir expié toutes leurs fautes par la pénitence nécessaire, sont soumises à des souffrances purificatrices et expiatoires, qui constituent le *purgatoire*. L'existence du purgatoire est un

1. Benoit XII, Denzinger, 456.

article de foi. Même avant la venue du Sauveur, on voit « offrir un sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés [1] ». C'est donc que leurs péchés les retenaient et pouvaient être encore expiés, même dans l'autre vie. Notre-Seigneur parle aussi d'un péché contre le Saint-Esprit qu'« on ne remettra ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir [2] », ce qui suppose la rémission de certains péchés dans la vie qui suit la mort. Saint Paul compare les œuvres des hommes aux matériaux d'une construction qui seront éprouvés par le feu avant d'être employés, et il dit : « Si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il perdra sa récompense ; lui pourtant sera sauvé, mais comme au travers du feu [3]. » Ces paroles font entendre que certains actes n'auront pas de récompense, mais que, sans compromettre le salut, ils exposeront leur auteur à des souffrances.

Il est donc certain que « ceux qui meurent vraiment pénitents dans la charité, avant d'avoir donné satisfaction par de dignes fruits de pénitence pour tout ce qu'ils ont commis ou omis, ont leurs âmes purifiées après la mort par des souffrances expiatoires [4] ».

Ces souffrances ne consistent pas seulement dans la grande crainte qui saisit une âme à la mort, quand elle n'a pas l'amour parfait de Dieu [5]. Les âmes du purgatoire souffrent réellement. Elles sont toutes assurées de leur salut, mais hors d'état de mériter et d'augmenter leur charité. Elles n'offensent pas

1. II Machabées, XII, 46.
2. S. Matthieu, XII, 32.
3. I Corinthiens, III, 15.
4. Clément IV, Denzinger, 387.
5. Léon V, Denzinger, 628.

Dieu en cherchant le repos et en ayant horreur de la peine, et elles sont heureuses que les vivants satisfassent pour elles[1]. Car « les suffrages des fidèles vivants servent à alléger leurs peines[2] ».

On comprend que les souffrances du purgatoire soient très dures, car elles n'ont pas le mérite qu'auraient eues les souffrances volontaires de la vie. Mais les âmes soumises à ces souffrances ont, pour s'encourager, l'amour de Dieu, la certitude de leur salut, l'espérance d'une délivrance de plus en plus prochaine. Elles comprennent si bien la nécessité de leur épreuve qu'elles ne voudraient pas entrer au ciel sans l'avoir intégralement subie pour parfaire leur purification.

Les âmes du purgatoire, sorties de ce monde, ne sont plus régies par les lois du temps telles que nous les connaissons ici-bas. On ignore par conséquent ce que peut être la durée de leur peine. Les indulgences d'un temps déterminé, qu'on applique à leur soulagement, contribuent, comme le saint sacrifice de la messe et les bonnes œuvres, à acquitter une partie de leur dette ; mais on ne saurait dire dans quelle mesure ni de quelle manière se fait cette application. Comme toutes les prières adressées à Dieu pour ces âmes sont présentes devant lui, on s'explique que l'Eglise, non contente de les multiplier au moment de la mort, les prolonge pendant de très longues années, à intervalles distants les uns des autres.

Rien n'est plus rationnel ni plus consolant que le dogme du purgatoire. Il est évident que, parmi les âmes qui passent dans l'autre vie, un nombre

1. Léon V, Denzinger, 662-664.
2. Concile de Florence, Denzinger, 588.

immense ne sont ni assez saintes pour être admises au ciel, ni assez coupables pour mériter le châtiment éternel. A la réflexion, on est bien obligé d'avouer que les éloges décernés ici-bas à un défunt ne sont pas pris à la lettre par le souverain Juge. Si les canonisations hâtives satisfont quelques consciences, faciles à rassurer et heureuses de se débarrasser d'un devoir importun, elles ne produisent pas le même effet sur les âmes sérieuses et sincèrement attachées à leurs défunts. Celles-ci prient longtemps pour ceux qui les ont quittées; elles bénissent la miséricorde de Dieu qui a créé le purgatoire pour préparer l'entrée du ciel et y donner asile à beaucoup de pauvres êtres qui, privés de cette purification d'outre-tombe, n'auraient jamais pu jouir de la vue de Dieu.

5. — La fin du monde

Un jour l'humanité finira sur la terre et comparaîtra tout entière devant Dieu pour être jugée. A quelle époque se produira cet événement? Aucune donnée ne permet même de l'imaginer. Les premières générations chrétiennes ont cru à la proximité de la *fin du monde*. Les apôtres, qui n'avaient pas reçu de révélation sur ce point, semblent bien avoir partagé la persuasion commune. Le Sauveur avait parlé de la ruine prochaine de Jérusalem et ensuite des derniers temps; il avait ajouté : « Cette génération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent[1]. » On croyait pouvoir en conclure que les vivants d'alors verraient la catastrophe finale. A mesure que les années se succédaient, on s'attendait de plus en

1. S. Matthieu, XXIV, 34.

plus au dénouement. Saint Paul fut même obligé de ramener au calme des chrétiens qui se laissaient troubler, « comme si le jour du Seigneur était imminent[1] », c'est-à-dire comme si l'on était à la veille du jour où le Seigneur allait apparaître.

En réalité, personne ne sait quand ce jour arrivera. Le Sauveur a dit en effet : « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul[2]. » C'est un secret que Dieu s'est réservé; le Fils même, dans son âme humaine, n'en a point connaissance, parce que c'est une question sur laquelle il n'a pas à faire de révélation.

6. — La résurrection

Tous les symboles notent parmi les articles de foi « la *résurrection* de la chair ». Les corps ressusciteront à la fin du monde, pour être réunis aux âmes qui les ont quittés au jour de la mort. Cette croyance était commune à l'époque de Notre-Seigneur, au moins en ce qui concerne les justes. Marthe disait de son frère Lazare, mort depuis quatre jours : « Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection au dernier jour[3]. » Notre-Seigneur lui-même avait promis la résurrection à celui qui reçoit son Eucharistie : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour[4]. »

Mais il n'avait pas restreint la résurrection aux

1. II Thessaloniciens, II, 2.
2. S. Marc, XIII, 32.
3. S. Jean, XI, 24
4. S. Jean, VI, 54.

seuls justes : « L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix. Ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie ; ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de condamnation[1]. » Saint Paul, se défendant contre les Juifs qui l'accusaient, dit qu'il « a en Dieu cette espérance, comme ils l'ont eux-mêmes, qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs[2] ». Pour être catholique, il faut donc « dire et croire que les corps des hommes ressusciteront après la mort[3] ».

La résurrection des morts est une conséquence de la résurrection de Jésus-Christ, qui nous a tracé la voie. « Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a point de résurrection des morts? S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité[4]. » Les deux dogmes se tiennent étroitement. « Puisque par un homme est venue la mort, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des corps[5]. »

On se posait dès lors la question bien naturelle : « Comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quel corps reviennent-ils ? « Saint Paul compare le corps au blé jeté en terre, pour en sortir ensuite d'une manière conforme à sa nature. « Ainsi en est-il pour la résurrection des corps. Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible ; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il

1. S. Jean, v, 28, 29.
2. Actes, xxiv, 15.
3. S. Léon, Denzinger, 128.
4. I Corinthiens, xv, 12, 13.
5. I Corinthiens, xv, 21.

ressuscite corps spirituel[1] ». Le corps ressuscité du Sauveur a été le type de ce que seront un jour les corps humains après la résurrection : transformés, soustraits aux lois de la matière, désormais incorruptibles, ils pourront devenir les compagnons inséparables de l'âme.

Le corps qui ressuscitera sera celui que l'âme avait sur la terre. « Je crois la vraie résurrection de ce corps que j'ai maintenant[2]. Nous croyons de cœur et nous confessons de bouche la résurrection de cette chair que nous avons, et non d'une autre[3]. » Mais l'identité dont il s'agit ici est analogue à celle dont le corps jouit sur la terre. Il se peut qu'entre le corps du vieillard et celui de l'enfant il n'y ait plus une seule parcelle matérielle commune. C'est cependant le même corps, et son identité vient non de la matière changeante, mais de l'âme qui fait la vie de cette matière et se sert d'elle pour penser, vouloir et agir dans les conditions actuelles de son existence.

Dieu veut que l'âme retrouve un jour son corps dans l'autre vie, afin que ce corps, qui a concouru à ses actes bons ou mauvais en ce monde, devienne pour elle un élément de bonheur ou de malheur, dans l'éternité. Le corps ne sent pas et n'agit pas par lui-même ; l'âme est son unique centre de sensation et d'action ; elle partie, il reste insensible et inerte. La nature des éléments qui le composeront à la résurrection importe donc assez peu. L'âme animera ces éléments et en fera ainsi son vrai et propre corps, que les éléments aient tous fait partie ou non

1. I Corinthiens, xv, 42-44.
2. Léon XI, Denzinger, 295.
3. Innocent III, Denzinger, 373.

du corps terrestre. Au moyen de ce corps, elle aura des jouissances et aussi des peines qu'elle n'avait pas quand elle en était séparée. La difficulté tirée de l'emploi des mêmes éléments matériels pour des corps successifs n'a donc pas de base. Tous ces éléments sont indifférents par eux-mêmes; ce qui les constitue à l'état de corps humains, c'est l'action de l'âme.

Bien que devenu spirituel et soustrait à l'action des lois du monde physique, ce corps n'en sera pas moins réel. Ainsi a été celui du Christ ressuscité. C'est pourquoi l'Eglise a condamné la théorie de ceux qui ont soutenu la nature purement éthérée des corps du Christ et des ressuscités, l'anéantissement des corps matériels, la persistance des âmes seules après la résurrection et une identité ne consistant que dans la connaissance personnelle[1].

7. — Le jugement général

Les grandes assises du *jugement général* termineront l'histoire de l'humanité sur la terre. Tous y prendront part, les morts des siècles passés et avec eux les hommes qui vivront à cette époque. Notre-Seigneur a décrit cette scène avec de grandioses images, qui confirment la réalité de ce jugement futur, mais ne peuvent nous en donner qu'une idée fort imparfaite. Jésus-Christ a été établi par Dieu « juge des vivants et des morts[2] ». Il apparaîtra pour exercer sa fonction suprême en face de l'humanité toute entière, comme il le signifia à ses propres juges au tribunal de Caïphe : « Vous verrez le Fils de

1. V[e] Concile, Denzinger, 196, 197, 200.
2. Actes, x, 42.

l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel[1]. »

Tous ses anges seront alors avec lui; les mauvais eux-mêmes comparaîtront, « réservés pour le jugement du grand jour[2] ». Quand les bons anges auront rassemblé tous les hommes, les bons seront placés à droite et les méchants à gauche. Le jugement particulier aura déjà réglé le sort de chacun; il ne restera donc plus qu'à publier la sentence qui enverra chaque homme, corps et âme, au bonheur éternel ou au malheur.

Il est très remarquable que le souverain Juge fondera sa sentence sur la manière dont on l'aura traité lui-même dans la personne du prochain. Accorder ou refuser la nourriture, le breuvage, l'asile, le vêtement, les soins, la compassion à celui qui en a besoin, c'est les accorder ou les refuser au Fils de Dieu en personne. Il y a, sans doute, d'autres devoirs très graves au sujet desquels on obtiendra la récompense ou l'on encourra la condamnation. Mais le Sauveur met en avant les devoirs de la charité, parce qu'il veut que la société humaine et surtout la société spirituelle forment un peuple de frères, sous le regard et la protection du Père qui est dans les cieux. Quels que soient les mérites d'un homme, s'il a manqué à ces devoirs, il sera condamné; quels que soient ses torts, s'il traite son prochain en frère, il finira par obtenir miséricorde. Telle est la grande charte sociale d'après laquelle les hommes seront jugés au dernier jour. Le Sauveur n'a pas à parler de la justice, parce qu'il ne mentionne que le plus parfait, sans exclure ce

1. S. Matthieu, xxvi, 64.
2. II Pierre, ii, 4.

qui l'est moins, et que d'ailleurs la justice est la première de toutes les charités dont les sociétés humaines ont besoin.

Enfin, deux sentences seront rendues. « Le Roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. S'adressant ensuite à ceux qui seront à sa gauche, il dira : Retirez-vous de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle[1]. »

Le sort de l'humanité sera ainsi réglé pour l'éternité.

1. S. Matthieu, xxv, 34, 41, 46.

CHAPITRE XXX

L'ÉTERNITÉ

L'éternité. — L'enfer. — L'éloignement de Dieu. — Le feu — Le remords. — L'enfer et la bonté de Dieu. — Le ciel. — Le bonheur parfait.

1. — L'éternité

La notion d'*éternité* est difficile à déterminer pour nous, qui ne connaissons la durée que sous la forme du temps. Nous savons seulement que, dans l'éternité, il n'y pas de succession, comme dans le temps, qui se divise toujours en passé, présent et avenir. Il n'y a dans l'éternité ni jours, ni années, ni siècles succédant à des jours, à des années et à des siècles. L'éternité est un perpétuel présent, sans avenir et sans fin, qui se trouve tout entier dans un même moment, auquel aucun passé n'a rien enlevé, et aucun avenir n'ajoutera rien. C'est la durée même de Dieu, durée sans mesure, sans commencement ni terme.

Comment la créature, jusque là faite pour le temps, entrera-t-elle dans l'éternité indivisible? Mystère. Mais si la destinée de l'homme a commencé dans le temps, il est certain qu'elle s'en

échappe à la mort et que les deux grandes alternatives, enfer ou ciel, sont du domaine de l'éternité. Il est probable qu'un certain nombre des difficultés qui se posent devant nous à ce sujet proviennent de notre inintelligence de l'éternité.

2. — L'enfer

Jésus-Christ revient souvent dans son Evangile sur la question de l'*enfer*. Il le représente parfois comme la géhenne de feu dans laquelle on est jeté [1]. La géhenne était une vallée voisine de Jérusalem, où des Juifs idolâtres jetaient leurs enfants dans le feu selon le rite phénicien et chananéen. Celui qui a commis le mal sera jeté tout entier « dans la géhenne, dans le feu inextinguible, là où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point [2] ». Le mauvais riche, enseveli dans l'enfer, s'écrie : « Je souffre cruellement de ces flammes [3], » et implore la faveur d'un minime rafraîchissement. L'enfer est aussi une « fournaise ardente, dans laquelle il y a des pleurs et des grincements de dents [4] », c'est-à-dire les signes d'une violente douleur. Ce sont encore « les ténèbres extérieures, dans lesquelles il y a des pleurs et des grincements de dents [5] », par opposition avec la salle du festin éternel, où règnent la lumière et la joie. Les méchants sont envoyés « au feu éternel [6] », que les

1. S. Matthieu, v, 29, 30 ; x, 28 ; S. Luc, xii, 5.
2. S. Marc, ix, 42, 44, 46.
3. S. Luc, xvi, 24.
4. S. Matthieu, xiii, 42, 50.
5. S. Matthieu, viii, 12 ; xxii, 13 ; xxiv, 51 ; xxv, 30.
6. S. Matthieu, xviii, 8 ; xxv, 41.

démons appellent « l'abîme[1] ». Il est dit encore de la mauvaise langue qu'elle est « enflammée du feu de l'enfer[2] ».

Le Sauveur ne présente pas ces affirmations comme des révélations nouvelles. Elles sont connues de ses auditeurs et ne les étonnent pas. Lui-même ne fait qu'indiquer ceux qui seront atteints par le châtiment éternel. L'idée de ce châtiment dans l'autre vie se retrouve d'ailleurs dans la tradition des anciens peuples, ce qui donne à penser qu'elle provient d'une révélation primitive et qu'en même temps elle répond à la notion de justice qu'ont naturellement les hommes.

3. — L'éloignement de Dieu

Il ressort des textes évangéliques que la peine de l'enfer se compose de plusieurs éléments. Il y a d'abord l'*éloignement* définitif *de Dieu*, indiqué par les paroles : « Retirez-vous de moi, maudits ! » Cette peine est de beaucoup la plus grave de toutes. Dieu est la raison d'être de la créature raisonnable, sa fin, son bonheur. En dehors de lui, il n'y a que vide affreux et malheur sans mesure. Sur la terre, l'éloignement de Dieu ne se fait presque pas sentir à l'âme. Le pécheur peut donc dire : « J'ai péché, et que m'est-il arrivé de fâcheux[3] ? » Il ne sent pas la perte qu'il a faite en commettant le mal.

Dieu l'a voulu ainsi par respect pour notre liberté. Si nous pouvions comprendre et sentir ce qu'est pour nous l'éloignement de Dieu, nous ne serions

1. S. Luc, VIII, 31.
2. S. Jacques, III, 6.
3. Ecclésiastique, V, 4.

plus libres de choisir entre le bien et le mal; la crainte de cet éloignement nous dominerait si puissamment que jamais nous ne pourrions nous résoudre à mal faire et que, dès lors, l'épreuve nous deviendrait impossible.

Dans l'autre vie, tous les voiles sont levés. Coupable ou sainte, l'âme se rend compte de ce qu'est pour elle l'éloignement ou la présence de Dieu ; l'une fait le malheur suprême, l'autre le bonheur souverain. Sans doute, les âmes des enfants morts sans baptême sont également privées de la vue de Dieu; mais cette privation n'a pas pour elles le caractère de châtiment. Dieu ne se révèle pas à elles dans sa nature intime. Elles le connaissent assez pour jouir d'un bonheur naturel, pas assez pour souffrir de ce qui leur manque. Le méchant, au contraire, reçoit une telle illumination de la splendeur divine, qu'il comprend l'étendue de tout ce qu'il a perdu sans retour et en souffre terriblement.

4. — Le feu de l'enfer

Le second élément de la peine est le tourment du *feu*. Le Sauveur en parle formellement, et il serait impie de croire soit qu'il a exagéré, soit qu'il a voulu dresser devant l'humanité un vain épouvantail pour l'empêcher de mal faire. L'Eglise n'a rien défini quant à la nature de ce feu. Elle n'a pas d'autre révélation à ce sujet que celle qui est consignée dans l'Evangile. Aussi saint Augustin a-t-il pu écrire : « De quelle nature est ce feu, personne ne le sait, je pense, sauf peut-être celui auquel l'Esprit divin l'a montré[1]. » La croyance des docteurs et des fidèles est que

1. *De civ. Dei*, xx, 16.

ce feu est quelque chose de réel, sans qu'il doive pour cela être complètement assimilé à celui que nous connaissons. Aujourd'hui, l'Eglise ne permettrait pas d'absoudre ceux qui nieraient obstinément la réalité du feu de l'enfer, en le réduisant à une simple peine morale[1].

Qu'on ne dise pas que ce feu, quel qu'il soit, ne saurait atteindre des âmes séparées de leurs corps. Pourquoi non, si Dieu le veut ainsi ? Le corps matériel n'agit-il pas sur l'âme spirituelle, malgré la différence des natures ? Qui donc pourrait interdire à Dieu de créer un feu capable d'atteindre l'âme directement ? Cette peine nous épouvante beaucoup plus que la précédente, parce que nous n'avons que trop sur la terre l'expérience des douleurs cuisantes causées par le feu. Mais que nous cherchions à atténuer tant que nous voudrons la rigueur de ce supplice dans l'enfer, alors même que la réalité s'accommoderait à nos conceptions, ce qui est certainement inadmissible, il resterait toujours la première peine, en comparaison de laquelle la seconde n'est presque qu'un accessoire.

5. — Le remords

Ces autres paroles : « Leur ver ne meurt point », désignent le *remords* qui ronge l'âme du réprouvé. Il aura sans cesse à se dire : Mon malheur est mon ouvrage ! Il m'était aisé de répondre à la grâce de Dieu et de sauver mon âme. Les sacrifices qui m'étaient demandés étaient insignifiants auprès de mes tourments actuels. Ce que j'endure, je l'ai voulu, je l'ai mérité.

1. S. Pénitencerie, 30 avril 1890.

L'enfer a été « préparé pour le démon et ses anges[1] ». Il n'entrait pas dans le plan primitif de Dieu ; la révolte des créatures l'a, pour ainsi dire, créé. C'est donc en cette compagnie des démons que le réprouvé aura à subir sa peine, ce qui ne pourra qu'ajouter à son dégoût.

Enfin, cet enfer sera éternel, comme le répète le Sauveur, et comme le rappellent les symboles catholiques. C'est pourquoi Notre-Seigneur a pu dire de Judas : « Mieux vaudrait pour cet homme-là qu'il ne fût pas né[2] ! » S'il devait un jour arriver au bonheur, son sort serait de beaucoup préférable au néant.

Pour que la situation du réprouvé changeât, il faudrait une modification radicale dans son état d'âme et un repentir surnaturel de ses fautes. Mais cette modification est impossible, parce que la mort a fixé l'âme dans l'état qu'elle a librement choisi durant la vie sur la terre, et que, d'ailleurs, pour se repentir, cette âme aurait besoin d'une grâce que Dieu n'a cessé de lui offrir autrefois, mais qu'il ne donne plus dans l'éternité. Pardonner au réprouvé dans de telles conditions, ce serait donc, de la part de Dieu, lui tenir ce langage : Tu n'as pas voulu m'aimer pendant ta vie terrestre, alors que tu pouvais le faire librement ; maintenant que tu n'as plus ta liberté, je vais te forcer à m'aimer malgré toi ! Qui ne voit combien cette violence imposée à une conscience qui persiste dans son libre choix serait indigne de Dieu, et, en même temps, attentatoire à cette liberté qui nous est si chère et au nom de laquelle tant d'hommes mettent Dieu de côté !

1. S. Matthieu, xxv, 41.
2. S. Matthieu, xxvi, 24.

6. — L'enfer et la bonté de Dieu

Il y a des âmes qui se révoltent à l'idée de l'enfer terrible et éternel et qui décident qu'en faisant redouter une pareille sanction, la religion catholique ne peut pas être l'expression de la vérité divine ; car un Dieu infiniment bon ne saurait traiter si impitoyablement ses créatures. Cette indignation se conçoit de la part d'âmes qui prétendent rendre hommage à la bonté de Dieu, à la condition qu'il n'exerce ni sa souveraineté, ni sa justice. Ces révoltes peuvent susciter des illusions qui endorment la conscience, elles n'ont aucune prise sur la réalité des choses.

En face d'une menace comme celle de l'enfer, deux points sont à considérer : la grandeur de la peine et le danger où l'on est de l'encourir. Si terrible que soit cette peine, que pourra-t-on reprocher à Dieu, s'il a tout fait pour nous l'éviter, et si, avec le secours de sa grâce, il nous est en effet possible et facile d'y échapper ? Or, c'est précisément ce à quoi Dieu s'est appliqué avec un incomparable amour. A ce but tendent toutes les merveilles qu'il a opérées dans l'ordre surnaturel : l'incarnation de son divin Fils, ses humiliations, ses travaux, ses souffrances, sa mort sur la croix, la révélation de sa vie intime, son Eglise, sa grâce, ses sacrements, sa présence eucharistique perpétuée au milieu des hommes, ses appels et ses prévenances à l'égard de chaque âme en particulier, la réitération continuelle de son pardon, les poursuites de son amour jusqu'à la dernière heure de la vie et mille bienfaits inconnus au moyen desquels sa

tendresse paternelle a cherché à sauvegarder cette âme.

Est-il étonnant qu'ensuite l'amour outragé s'écarte pour laisser passer la justice? Alors « il n'y a plus qu'à attendre un jugement terrible et le feu jaloux qui dévorera les rebelles... De quel châtiment sévère sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura profané le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié et qui aura outragé l'Esprit de la grâce?... Il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant[1] ». Mais ce Dieu aura tout fait pour éviter à sa créature le malheur suprême; ni son amour, ni sa justice ne mériteront de reproches. Oser accuser cet amour, c'est vouloir qu'il se transforme en faiblesse, et ménage toute sécurité, pour l'avenir éternel, à celui qui entend recueillir toutes les satisfactions égoïstes et coupables que la terre peut lui offrir.

C'est encore cette bonté infinie de Dieu qui nous avertit du châtiment que mérite le péché. A certaines heures, la crainte de ce châtiment est seule capable de maintenir dans le devoir. Que d'âmes ne seraient pas au ciel, si leur choix n'avait été qu'entre le ciel et le néant!

Une seule faute mortelle entraîne la perdition éternelle. Il en a été ainsi pour les anges rebelles, à cause des lumières et des grâces dont ils étaient comblés. En est-il de même pratiquement pour les hommes et a-t-on raison de trouver une disproportion injuste entre une faute d'un instant et un châtiment éternel? L'expérience montre que Dieu a des délais prolongés en faveur du pécheur et que celui qui se perd n'y parvient que par une volonté

1. Hébreux, x, 27-31.

opiniâtre dans le mal. Quoi qu'il arrive, la miséricorde a toujours devancé de très loin la justice, et Dieu n'a frappé que quand toutes les ressources de l'amour ont été épuisées.

Jésus-Christ nous a recommandé de redire : « Notre Père, qui êtes aux cieux..., délivrez-nous du mal. » Ce mal est par-dessus tout le péché et l'enfer. Dieu ne nous en ferait pas demander la délivrance, s'il n'avait le dessein de nous l'accorder.

« Hélas ! Seigneur, je n'ai que trop péché dans ma vie. Que ferai-je, malheureux, où trouverai-je un refuge, sinon près de vous, ô mon Dieu[1] ! »

7. — Le ciel

Le *ciel* est le séjour bienheureux dans lequel Dieu se manifeste aux âmes justes pour l'éternité. La pensée du ciel exerce sur l'homme une influence beaucoup moins profonde que celle de l'enfer. Nous avons l'expérience de la souffrance bien plus que celle du bonheur; la première nous semble toujours dure et longue, le second toujours incomplet et fugitif. Nous ne pouvons pas imaginer ce que peut être un bonheur parfait comme celui du ciel.

Nous savons cependant que ce bonheur viendra de la vue de Dieu lui-même, dans la splendeur de ses trois personnes. Jésus-Christ l'a annoncé : « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée[2]. » Cette gloire sera contemplée face à face; « maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors face

1. Office des morts, IIe Nocturne.
2. S. Jean, xvii, 24.

à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu[1]. » Enfants de Dieu par la grâce, les justes deviendront les héritiers de sa gloire. « Nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est[2]. »

Pour atteindre à cette vision, « l'âme a besoin de la lumière de gloire, qui l'élève au-dessus d'elle-même pour qu'elle puisse voir Dieu et en jouir heureusement[3] ». Les âmes admises au ciel « voient la divinité même d'une vision intuitive et face à face, sans interposition d'aucune créature servant d'objet à la vision; mais c'est la divinité qui se montre à elles sans voile, clairement et ouvertement. Par cette vision, la divinité fait leur jouissance, et grâce à cette vision et à cette jouissance, ces âmes sont vraiment heureuses et possèdent la vie et l'éternel repos[4] ».

Il y a là une participation à la vie divine beaucoup plus parfaite que celle qui résultait de la vie surnaturelle. Dans cette dernière, la participation à la vie divine était un principe d'action et de mérite, mais nullement une cause de bonheur actuellement senti. Au ciel, cette participation devient un principe de bonheur parfait et inamissible. Car voir Dieu face à face ne comporte pas seulement une satisfaction pour l'intelligence. L'âme y trouve la plénitude de contentement pour toutes ses facultés. Dans la sainte

1. I Corinthiens, XIII, 12.
2. I Jean, III, 2.
3. Clément V, Denzinger, 403.
4. Benoit XII, Denzinger, 456.

Trinité, tout ne se termine pas à la connaissance, qui est le Fils, mais à l'amour, qui est le Saint-Esprit. La participation plus complète à cette vie de la sainte Trinité produira donc à la fois dans l'âme connaissance et amour, et, en conséquence, satisfaction absolue de l'être tout entier, en toutes les aptitudes, toutes les facultés, tous les désirs qui peuvent lui venir de ses trois vies de nature, de grâce et de gloire[1].

8. — Le bonheur parfait

Il est de toute évidence que nous ne pouvons nous faire ici-bas qu'une idée très lointaine, très grossière et très superficielle d'un pareil bonheur. Aussi a-t-on raison de répéter à son sujet les paroles que saint Paul a écrites à propos des richesses de la grâce. Il y a là « des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme ; des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment[2] ». A plus forte raison, faut-il le dire des richesses de la gloire et du bonheur du ciel.

Le bonheur des âmes dans le ciel est de telle nature qu'elles ne peuvent plus pécher ni par conséquent déchoir de leur état. C'est pour elles la « vie éternelle », un « héritage incorruptible, sans souillure et inflétrissable », une « couronne de gloire qui ne se flétrit jamais[3] ». « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, la mort ne sera plus, et il n'y

1 « Pour nous communiquer la vie bienheureuse, Dieu ne donne pas les choses qu'il a créées, il se donne très véritablement lui-même. » S. Augustin, *De civ. Dei*, x, 8

2. I Corinthiens, II, 9.

3. I Pierre, I, 4; V, 4

aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu[1]. » Il y aura donc une sécurité absolue dans la possession du bonheur. L'amour de Dieu dominera tellement dans ces âmes et les comblera d'une si parfaite béatitude, que jamais elles ne pourront avoir l'idée de s'en détourner.

La vue et la possession de Dieu ne les empêcheront pas d'ailleurs de trouver un surcroît de joie dans la société de la sainte Vierge Marie, des anges, des saints et de toutes les autres âmes qui partageront leur sort, particulièrement de celles auxquelles elles auront été unies sur la terre. Rien ne troublera cette joie, pas même le souvenir des âmes qu'elles auraient connues et aimées ici-bas et qui auraient eu le malheur de se perdre. Ces liens, d'ordre purement naturel, disparaîtront sans laisser de trace en présence des liens surnaturels et glorieux contractés avec Dieu. Les âmes saintes seront si intimement unies avec lui que ses pensées et ses sentiments seront les leurs et qu'elles ne pourront que s'incliner, sans l'ombre d'un regret, devant les arrêts de sa justice comme devant ceux de sa miséricorde.

Cette vie bienheureuse ne doit pas nous apparaître comme purement passive ; elle sera plus active que jamais, puisqu'elle participera à l'activité même de la vie divine et aura un objet infini, Dieu dans ses trois personnes, pour exciter, entretenir et satisfaire au delà de tout ce qu'on peut concevoir son vivant et perpétuel exercice.

Bien que, pour tous, le bonheur dérive de la même source, tous n'en auront pas une part égale.

1. Apocalypse, xxi, 4.

« Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père [1] », a dit Jésus-Christ.

« Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune et autre l'éclat des étoiles ; même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. Ainsi en sera-t-il pour la résurrection des morts [2] », et par conséquent pour la gloire du ciel qui viendra ensuite. La justice demande que chacun soit traité dans l'autre vie suivant ses œuvres. Le bonheur et la gloire seront donc en proportion des mérites acquis sur la terre. Dans le ciel, les âmes saintes « voient Dieu clairement dans sa trinité et dans son unité, tel qu'il est, mais l'une plus parfaitement que l'autre, selon la diversité des mérites [3] ».

Il y aura une différence de degré dans la gloire et le bonheur des âmes sauvées, sans qu'aucune n'ait à se plaindre de son sort, puisque la dernière d'entre elles sera magnifiquement traitée, dans des conditions qui dépasseront infiniment ce qu'elle avait le droit d'espérer, et qu'en définitive, en couronnant les mérites des saints, Dieu ne fera que couronner ses dons. Autre sera la place du petit enfant mort après son baptême sans avoir rien fait pour gagner le ciel, autre celle du chrétien qui aura dépensé une longue vie au service de Dieu. Le pécheur repentant, qui n'aura appartenu à Dieu qu'au dernier moment de sa vie, ne sera pas au même rang que celui dont la fidélité ne s'est jamais démentie. Une âme généreuse et courageuse, qui aura longuement combattu contre les ennemis du salut et de Dieu, alors même qu'elle aurait eu de nombreuses

1. S. Jean, XIV, 2.
2. I Corinthiens, XV, 41, 42.
3. Concile de Florence, Denzinger, 588.

dettes à payer dans le purgatoire, recevra une plus belle récompense que celle qui, dans une vie facile et tranquille, n'aura guère eu à lutter et aura contracté moins de dettes envers la justice suprême.

Ce sera le triomphe définitif de l'œuvre divine ; le ciel achèvera admirablement ce qu'avaient commencé la création et la rédemption, de manière « que Dieu soit tout en tous [1] ».

« O Dieu, qui avez préparé des biens invisibles à ceux qui vous aiment, mettez dans nos cœurs le sentiment de votre amour, afin que, vous aimant en tout et par-dessus tout, nous obtenions l'effet de vos promesses qui dépassent tout désir [2]. »

1. I Corinthiens, xv, 28.
2. V[e] Dimanche après la Pentecôte.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS v

CHAPITRE PREMIER. — *La raison* 1

1. Pouvoir de la raison, 1. — 2. Vérités que la raison démontre, 3. — 3. Limites du pouvoir de la raison, 11. — 4. Désir d'une intervention divine, 14. — 5. Possibilité d'une intervention divine, 15.

CHAPITRE II. — *La révélation* 18

1. Lettres de créance de la révélation, le témoignage, 18. — 2. Examen du témoignage, 20. — 3. Méthode scientifique, 21. — 4. Méthode pratique, 23. — 5. Le témoignage de l'Eglise, 25. — 6. Transcendance de la révélation, 27. — 7. Utilité de la révélation, 29. — 8. Accord de la révélation avec la raison, 31.

CHAPITRE III. — *La foi* 36

1. Adhésion de l'intelligence et de la volonté, 36. — 2. Rôle de la grâce, 40. — 3. Effort de l'homme, 41. — 4. Raisons de croire, 42. — 5. Etude des raisons de croire, 45. — 6. Expérience intime, 50. — 7. Nécessité de la foi, 50.

CHAPITRE IV. — *L'Eglise, gardienne de la révélation*..... 52

1. Révélation primitive, 53. — 2. Révélation mosaïque, 55. — 3. Révélation chrétienne, 57. — 4. L'Eglise, 58. — 5. Propagation de la révélation, 64. — 6. Garde de la révélation, 66. — 7. Défense de la révélation, 68.

CHAPITRE V. — *Le dépôt de la révélation*.. 71

1. La Sainte Ecriture, 72. — 2. Témoignage que l'Eglise tire de l'Ecriture, 75. — 3. La tradition, 79. — 4. Limites de la révélation, 83. — 5. Développement doctrinal, 84.

CHAPITRE VI. — *L'Eglise enseignante*..... 90

1. Mission de l'Eglise, 90. — 2. Infaillibilité doctrinale de l'Eglise, 91. — 3. Infaillibilité du pape, 94. — 4. Sécurité du croyant, 99. — 5. Unité de la foi, 101. — 6. Définitions dogmatiques, 101. — 7. Formules de foi, 106.

CHAPITRE VII. — *La Sainte Trinité*..... 110

1. Père, Fils et Saint-Esprit, 111. — 2. Trinité et unité, 114. — 3. Divinité et égalité des personnes, 116. — 4. Connaissance et amour en l'homme, en Dieu, 121.

CHAPITRE VIII. — *Les créatures*..... 125

1. Dieu créateur, 125. — 2. Les anges, 127. — 3. Le monde, 129. — 4. L'homme, corps et âme, 130. — 5. Elévation surnaturelle de l'homme, 132. — 6. Déchéance de l'homme, 134. — 7. Transmission du péché d'origine, 137.

CHAPITRE IX. — *Préparation de la rédemption*..... 143

1. L'humanité primitive, 143. — 2. Le peuple hébreu, 146. — 3. Moïse, 147. — 4. Le monothéisme, 148. — 5. Les prophètes, 150. — 6. L'annonce du Messie, 151.

CHAPITRE X. — *L'Incarnation*..... 158

1. Vie de Jésus-Christ, 159. — 2. Prédication de Jésus-Christ, 160. — 3. Miracles de Jésus-Christ, 162. — 4. Le Fils de Dieu incarné, 163. — 5. Deux natures, 166. — 6. Deux volontés, 168. — 7. Une seule personne, 169. — 8. Sainteté de Jésus-Christ, 172. — 9. Science de Jésus-Christ, 173. — 10. Mystère de l'incarnation, 174.

CHAPITRE XI. — *La Rédemption*..... 177

1. Mort de Jésus-Christ, 178. — 2. Mort rédemptrice, 180. — 3. Rédemption universelle, 183. — 4. Descente aux enfers, 185. — 5. Résurrection, 186. — 6. Ascension, 188. — 7. Médiation de Jésus-Christ, 189.

CHAPITRE XII. — *Divinité de Jésus-Christ*. 192

1. Prophéties accomplies, 194. — 2. Miracles opérés, 196. — 3. Affirmation de Jésus-Christ, 198. — 4. Résurrection de Jésus-Christ, 201. — 5. Affirmation des apôtres, 205. — 6. Conversion de saint Paul, 206. — 7. Témoignage des martyrs, 207. — 8. Prophéties de Jésus-Christ, 209.

CHAPITRE XIII. — *La Vierge Marie*..... 213

1. Vie de Marie, 214. — 2. Maternité divine, 215. — 3. Virginité de Marie, 216. — 4. Sainteté de Marie, 218. — 5. Immaculée Conception, 219. — 6. Puissance d'intercession de Marie, 220.

CHAPITRE XIV. — *Constitution de l'Eglise.* 224

1. Corps de l'Eglise, 225. — 2. Ame de l'Eglise, 226. — 3. Pasteurs de l'Eglise, 227. — 4. Le pape, 229. — 5. Les évêques, 232. — 6. Les prêtres, 232. — 7. Hors de l'Eglise, point de salut, 234. — 8. Communion des saints, 236.

CHAPITRE XV. — *La vraie Eglise*..... 242

1. Unité de l'Eglise, 243. — 2. L'Eglise catholique, 245. — 3. Le schisme grec, 246. — 4. Le protestantisme, 249. — 5. Sainteté de l'Eglise, 250. — 6. Catholicité de l'Eglise, 254. — 7. Apostolicité de l'Eglise, 256. — 8. L'Eglise romaine, 258.

CHAPITRE XVI. — *La morale catholique*.. 262

1. La loi naturelle, 263. — 2. La loi chrétienne, 264. — 3. Les conseils, 266. — 4. Les vertus, 266. — 5. La loi de l'Eglise, 268. — 6. La loi civile, 271. — 7. Morale et dogme, 272. — 8. Le péché, 274. — 9. La conscience, 276. — 10. La récompense, 277.

CHAPITRE XVII. — *La vie surnaturelle*... 279

1. La régénération, 280. — 2. L'adoption divine, 281. — 3. La justification, 284. — 4. Dieu vivant dans l'âme, 284. — 5. Elévation surna-

turelle, 291. — 6. Nécessité de la vie surnaturelle, 293.

CHAPITRE XVIII. — *La grâce actuelle*.... 297

1. Nécessité de la grâce, 298. — 2. Gratuité de la grâce, 304. — 3. Respect de la liberté humaine, 305. — 4. Puissance de la grâce, 310. — 5. Universalité de la grâce, 310.

CHAPITRE XIX. — *La prière*..... 315

1. Motifs de la prière, 315. — 2. Nécessité de la prière, 318. — 3. Efficacité de la prière, 320. — 4. Conditions de la prière, 321. — 5. Objet de la prière, 322. — 6. La prière publique, 324. — 7. La prière aux saints, 327.

CHAPITRE XX. — *Les sacrements*..... 329

1. Les sept sacrements, 330. — 2. L'auteur des sacrements, 332. — 3. Le rite sacramentaire, 334. — 4. Le ministre, 335. — 5. La production de la grâce, 337. — 6. Le caractère sacramentel, 339. — 7. Dispositions nécessaires, 340. — 8. Nécessité des sacrements, 341.

CHAPITRE XXI. — *Le baptême et la confirmation*..... 343

1. Le baptême, 343. — 2. Rite du baptême, 343. — 3. Ministre du baptême, 344. — 4. Nécessité du baptême, 345. — 5. Effets du baptême, 346. — 6. La confirmation, 349. — 7. Ministre de la confirmation, 349. — 8. Effets de la confirmation, 350.

CHAPITRE XXII. — *La présence réelle*..... 353
1. Promesse de l'Eucharistie, 354. — 2. Institution de l'Eucharistie, 355. — 3. La foi de l'Eglise primitive, 358. — 4. Nature de la présence réelle, 363. — 5. La transsubstantiation, 364. — 6. Les apparences, 365. — 7. Conséquences de la présence réelle, 366.

CHAPITRE XXIII. — *Le sacrifice*..... 370
1. Les anciens sacrifices, 370. — 2. Le sacrifice de Jésus-Christ, 372. — 3. Le sacrifice de la messe, 373. — 4. Effets du sacrifice de la messe, 378. — 5. La triple supplication, 380.

CHAPITRE XXIV. — *La communion*..... 383
1. L'aliment spirituel, 384. — 2. Le sacrement de l'Eucharistie, 386. — 3. L'Eucharistie, sacrement des vivants, 387. — 4. Effets de la communion, 388. — 5. Dispositions à la communion, 391. — 6. Nécessité de la communion, 391. — 7. La communion fréquente, 394. — 8. Le viatique, 395.

CHAPITRE XXV. — *La pénitence*..... 397
1. La contrition, 398. — 2. Le regret imparfait, 401. — 3. Le sacrement de pénitence, 402. — 4. La confession, 403. — 5. Conditions de la confession, 406. — 6. L'absolution, 408. — 7. La satisfaction, 410. — 8. Les indulgences, 412.

CHAPITRE XXVI. — *L'extrême-onction, l'ordre, le mariage*..... 415
1. L'extrême-onction, 415. — 2. L'ordre, 417.

— 3. Le mariage, 420. — 4. Le contrat et le sacrement, 421. — 5. Les ministres du mariage, 422. — 6. Les empêchements au mariage, 423. — 7. Unité du mariage, 424. — 8. Indissolubilité du mariage, 425. — 9. Sainteté du mariage, 427.

CHAPITRE XXVII. — *Le culte divin*..... 429

1. Culte extérieur, 429. — 2. La liturgie, 431. — 3. Le sacrifice, 432. — 4. Les offices, 434. — 5. Les fêtes, 435. — 6. Les reliques et les images, 438. 7. Les églises, 440.

CHAPITRE XXVIII. — *La Providence*..... 444

1. Le problème du mal, 444. — 2. Le mal moral, 447. — 3. Le mal physique, 452. — 4. Les bons et les méchants, 455. — 5. Solution dans l'autre vie, 458.

CHAPITRE XXIX. — *L'autre vie*..... 461

1. La prédestination, 462. — 2. La mort, 465. — 3. Le jugement particulier, 466. — 4. Le purgatoire, 467. — 5. La fin du monde, 470. — 6. La résurrection, 471. — 7. Le jugement général, 474.

CHAPITRE XXX. — *L'éternité*..... 477

1. L'éternité, 477. — 2. L'enfer, 478. — 3. L'éloignement de Dieu, 479. — 4. Le feu de l'enfer, 480. — 5. Le remords, 481. — 6. L'enfer et la bonté de Dieu, 483. — 7. Le ciel, 485. — 8. Le bonheur parfait, 487.

PARIS. — IMP LEVÉ, RUE CASSETTE, 17. — S.